SECRETOS DEL APOCALIPSIS

JACQUES B. DOUKHAN

SECRETOS DEL APOCALIPSIS

ADORACIÓN ETÉREA, BESTIAS DE TERROR, TROMPETAS CON PRESAGIOS, PLAGAS terribles y paraíso final. El libro del Apocalipsis es un poderoso tapiz entretejido con las imágenes del Antiguo Testamento, como las plagas de Egipto y la confrontación en el monte Carmelo. De modo que el Antiguo Testamento provee la clave para abrir el código del Apocalipsis.

Jacques B. Doukhan, erudito adventista de herencia judía, mina el Antiguo Testamento para dejar al descubierto un nuevo significado en la batalla del Armagedón y el milenio. Relaciona el simbolismo del libro con el servicio del Santuario del antiguo Israel, y muestra de qué manera las siete partes del libro corresponden a las siete fiestas del judaísmo. Sostiene que las profecías del Apocalipsis predicen la desacreditación oportuna del secularismo (Egipto), el resurgimiento de la religión conservadora (Babilonia) y una coalición final de los dos movimientos en los eventos cumbre antes de la segunda venida de Cristo, para derrotar al pecado y salvar a su pueblo.



Jacques B. Doukhan terminó un doctorado en Lengua y Literatura Hebrea en la Universidad de Estrasburgo, y un segundo doctorado en Exégesis del Antiguo Testamento en la Universidad Andrews, donde actualmente es profesor de Exégesis de Hebreo del Antiguo Testamento y Estudios Judíos. Sus libros incluyen *Drinking at the Sources* [Bebamos de las fuentes], un ensayo sobre el drama judeocristiano; *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure* [La historia de la creación del Génesis: su estructura literaria]; *Daniel, The Vision of the End* [Daniel, la visión del fin]; y *Hebrew for Theologians* [Hebreo para teólogos]. Es editor de dos publicaciones, *Shabbat Shalom* y *L'Olivier*.




ISBN 978-987-567-401-1
9 789875 674011

SECRETOS DEL APOCALIPSIS

digitalizado por IMERMERA

IMERMERA

SECRETOS DEL APOCALIPSIS

EL APOCALIPSIS VISTO A TRAVÉS DE OJOS HEBREOS

Jacques B. Doukhan

IMERMERA

ASOCIACIÓN CASA EDITORA SUDAMERICANA
Av. San Martín 4555, B1604CDG Florida Oeste,
Buenos Aires, Rep. Argentina

Título del original: *Secrets of Revelation. The Apocalypse Through Hebrew Eyes*, Review and Herald Publ. Assn., Hagerstown, MD, E.U.A., 2002.

Dirección editorial: Pablo M. Claverie
Traducción: Claudia Blath
Diagramación y tapa: Rosana Blasco

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Printed in Argentina

Primera edición
MMVIII – 6M

ISBN 978-987-567-401-1

Doukhan, Jacques B.
Secretos del Apocalipsis : El Apocalipsis visto a través de ojos hebreos / Jacques B. Doukhan / Dirigido por Pablo M. Claverie - 1ª ed. - Florida : Asoc. Casa Editora Sudamericana, 2008.
224 p. ; 23 x 15 cm.

Traducido por: Claudia Blath

ISBN 978-987-567-401-1

1. Exégesis del Apocalipsis. I. Pablo M. Claverie, dir. II. Claudia Blath, trad. III. Título.
CDD 228

Se terminó de imprimir el 14 de abril de 2008 en talleres propios (Av. San Martín 4555, B1604CDG Florida Oeste, Buenos Aires).

–102463–

CONTENIDO

A mi hija Abigail,
que compartió el peso de la Palabra
y la luz de la visión.

PREFACIO

UN LIBRO EXTRAÑO

(APOCALIPSIS 1:1-3)

La Mishná cuenta la historia de cuatro sabios famosos que entraron en el *Pardes*, el paraíso místico de la visión apocalíptica.[1] Sin embargo, ninguno sobrevivió a la visita. El primero murió inmediatamente, el segundo perdió la fe y el tercero enloqueció. En cuanto al cuarto... se proclamó como el Mesías.

Esta parábola nos deja –entre sonrisas– una advertencia importante: el concepto del apocalipsis es peligrosísimo. Tiene un halo de muerte, de fatalidad y de temor. A veces el temor ha llegado a ser tan paralizante, que algunos ni siquiera soportan pensar en él. Alguien, en cierta ocasión, dijo que "o el apocalipsis encuentra a un hombre loco o lo vuelve loco". Desde David Koresh, en los Estados Unidos; Shoko Asahara, en el Japón; y Luc Jouret, en Europa; hasta todos estos "místicos" que todavía se dan prisa para ir a Jerusalén[2] a fin de hallar al Mesías o para serlo ellos, el concepto del apocalipsis ha inspirado a muchos hombres locos e incluso ha causado mayor delirio.

Por lo tanto, antes de aventurarnos en el libro bíblico del Apocalipsis, necesitamos prepararnos y asegurarnos que lo leeremos y lo comprenderemos de la manera en que Dios quiso que fuese. Con ese propósito, los primeros tres versículos indican la naturaleza del libro y sirven de pauta en cuanto a la forma de enfocarlo; y de disfrutarlo y sobrevivir.



En primer lugar, el autor es judío. Su nombre hebreo *Yohanan* (YHWH es misericordioso) era relativamente común entre su pue-

blo. Aparece en los tiempos bíblicos,[3] y Flavio Josefo menciona a 17 hombres diferentes con ese nombre. También es el nombre de varios antiguos rabinos famosos, como Yohanan ben Zakkai (siglo I) o Yohanan el Fabricante de Sandalias (siglo II). Nuestro Yohanan probablemente sea la misma persona que escribió el evangelio de Juan, Yohanan ben Zebedeo, hermano de Jacobo y el discípulo amado de Jesús (o Yeshua). La tradición cristiana es unánime en este tema. Policrato, obispo de Éfeso (130-196 d.C.), claramente avala la presencia de Yohanan en Éfeso, lo que podría explicar la especial preocupación del autor por la iglesia de Éfeso en Asia.[4] El autor del Apocalipsis es verdadero. El lugar donde estaba, "Patmos", era una pequeña isla de 26 kilómetros cuadrados rodeada por el Mar Egeo (la palabra "mar", *thalassa* en griego, aparece 25 veces en el Apocalipsis). Según la tradición, Domiciano, el primer emperador (81-96 d.C) que se tomó en serio su divinidad y solicitó que su pueblo lo adorara como a Dios, exilió a Yohanan allí y lo sentenció a trabajos forzados en las canteras. Los judíos y los cristianos, a quienes llamaba "estos ateos", puesto que se negaban a honrarlo como deidad, le eran especialmente molestos. Según Jerónimo,[5] los romanos deportaron a Yohanan catorce años después de la persecución de Nerón (94 d.C.) y lo liberaron dos años después de la muerte de Domiciano (96 d.C.). Una deportación así era común bajo el régimen romano, y generalmente involucraba a figuras políticas. Los prisioneros perdían todos sus derechos civiles y de propiedad. En la introducción del Apocalipsis, Yohanan se identifica como un testigo, un *"martus"* (Apoc. 1:2), que estaba pasando por "tribulación" y "estaba en la isla de Patmos, por causa de la palabra de Dios" (vers. 9). Desarraigado del pasado, de la familia, de los amigos, de la casa y del entorno familiar; abatido por el trabajo duro y la humillación; al no quedarle nada, salvo la esperanza, el autor del Apocalipsis además era un "mártir" que logró *Kiddush ha-Shem* (santificación del nombre) al mejor estilo de la tradición judía. Y su nostalgia por la patria y las confrontaciones diarias con los opresores solo servían para realzar la identidad judía de Yohanan.

Un libro hebreo

Por consiguiente, el Apocalipsis es más hebreo que cualquier otro libro del Nuevo Testamento. Contiene más de dos mil alusiones a las Escrituras hebreas, incluyendo cuatrocientas referencias explícitas y noventa citas literales del Pentateuco y de los Profetas. En relación con las citas textuales, el Apocalipsis es más fiel al original hebreo que a su traducción griega, la Septuaginta. Ernest Renan observó que "el lenguaje del Apocalipsis proviene del hebreo, está pensado en hebreo y casi no puede ser entendido por los que no saben hebreo".[6] Esta característica nos invita a considerar la perspectiva y el contexto hebreos del libro. Para comprender el Apocalipsis, debemos leerlo a la luz de las Escrituras hebreas. Esa es la perspectiva principal de este comentario. Al procurar descubrir las intenciones del autor, analizaremos las referencias a las Escrituras hebreas en sus contextos hebreo y judío. Nuestra interpretación del Apocalipsis, entonces, incluirá no solo una exégesis directa de las Escrituras hebreas cuando sea necesario, sino también tomará en cuenta las tradiciones y el mundo judíos que refleja el libro.

Un secreto revelado

Desde el mismo comienzo, el libro tiene sus raíces en los "secretos de Daniel". Incluso la primera palabra, "revelación", nos coloca en presencia de un secreto a punto de ser revelado. "Revelación, o "apocalipsis",[7] viene del griego *apokalupto*, "revelar un secreto". Este verbo, "revelar", da la casualidad que también es una de las palabras clave del libro de Daniel *(glh)*, en el que aparece siete veces. Al igual que la primera palabra del Apocalipsis, esta también presenta visiones proféticas[8] y está asociada con la palabra "secreto" *(razah)*. Este eco del libro de Daniel en la primera palabra del Apocalipsis sugiere una conexión especial entre las dos obras proféticas. Las "revelaciones de Yohanan" hacen referencia a los "secretos de Daniel".

Por otra parte, el Apocalipsis comienza con una bienaventuranza que se hace eco de la última bienaventuranza del libro de Daniel: "Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta pro-

fecía, y guardan las cosas en ella escritas; porque el tiempo está cerca" (Apoc. 1:3). Daniel declaró: "Bienaventurado el que espere, y llegue a mil trescientos treinta y cinco días. Y tú irás hasta el fin, y reposarás, y te levantarás para recibir tu heredad al fin de los días" (Dan. 12:12, 13).[9]

Desde el mismo comienzo, el autor del Apocalipsis se coloca en la misma perspectiva que la profecía de Daniel, como lo insinúa el título "Apocalipsis" y la primera bienaventuranza que presenta el libro y orienta al lector. El Apocalipsis alude más al libro de Daniel que a cualquier otra porción de las Escrituras hebreas.[10] Hasta la expresión técnica "Yo Yohanan", que utiliza el profeta para presentar su visión,[11] se hace eco del "Yo Daniel" del libro del Antiguo Testamento.[12] Ambos libros tienen una fraseología similar. Y ambos tienen las mismas visiones, los mismos temas, las mismas repercusiones éticas y la misma perspectiva profética, que cubre el mismo período de tiempo.[13]

Las similitudes entre el libro de Daniel y el Apocalipsis nos ofrecen las primeras ideas acerca de cómo deberíamos leer este último libro. Las referencias al libro de Daniel nos orientan cuando intentamos interpretar el Apocalipsis. A todos les recomiendo leer el libro de Daniel y mi comentario *Secretos de Daniel*,[14] como contexto para la forma en que el Apocalipsis emplea sus temas y alusiones.

Además, la bienaventuranza que presenta el Apocalipsis sugiere, desde el comienzo, la metodología que debería caracterizar cualquier aproximación a este libro. El pasaje se divide en tres verbos: "leer", "escuchar" y "guardar" (o "hacer caso" [NVI]).

El libro primero nos exhorta a leer. "Bienaventurado el que lee". La bendición surge de una revelación, "un secreto revelado", un apocalipsis. La bienaventuranza sugiere que la felicidad implica la necesidad de una revelación. De lo contrario, no podríamos entender bien. De hecho, la naturaleza de la lectura de este libro es esencialmente religiosa. Es interesante notar que el verbo "leer" es el único en singular: "*El* que lee". Los otros verbos están en plural: "*los* que oyen". El lector tiene una audiencia; no está solo. Las pala-

bras que lee deben ser oídas por la multitud: "los que oyen", según la práctica litúrgica de la sinagoga. Estamos en el contexto sagrado del culto colectivo. El Apocalipsis ha de ser leído como una liturgia; como una experiencia emocional y mística; como poesía, con sus ritmos, símbolos y lecciones espirituales.

Pero el Apocalipsis es mucho más que un ejercicio litúrgico. La Escritura llama "profecía" a estas palabras. Al tratarse de algo más que emociones, el libro no solo está dirigido a los místicos y a los poetas. De hecho, sus palabras resuenan mucho más allá de los muros del Templo, mucho más allá del local del servicio de culto. Más que una liturgia, el Apocalipsis es un libro que su audiencia debe estudiar y comprender. Pero este enfoque requiere esfuerzo intelectual. Tenemos que "oír" la profecía, lo que significa que tenemos que *comprenderla* en el contexto del pensamiento hebreo (1 Rey. 3:9; Neh. 8:3; Jer. 6:10; Apoc. 2:7; 3:22). Solamente entonces "revelará secretos" e iluminará el curso atormentado de la historia hasta su cumplimiento final, como lo sugieren las últimas palabras de la bienaventuranza: "porque el tiempo está cerca" (enfoque histórico-profético). La concepción hebrea de "oír" también implica una disposición a vivir a la altura de lo que uno entendió. El *Shema Israel* (Deut. 6:4-9) es más que una grata melodía para disfrutar. En hebreo, el verbo "oír" (escuchar, entender) es sinónimo de los verbos "guardar" y "obedecer". Este es precisamente el mensaje de las últimas palabras de nuestro pasaje: "y [bienaventurados] los que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas". Más allá de la lectura litúrgica que resuena en nuestros oídos y de la profecía que desafía nuestra mente, el libro quiere conducirnos para que le entreguemos nuestra vida a Dios, que esté a tono con "las cosas en ella *escritas*" (enfoque existencial). La bienaventuranza, por lo tanto, señala hacia las primeras palabras del libro, e identifica el mensaje escrito como una revelación de lo Alto: "La revelación [...] que Dios le dio" (Apoc. 1:1). Deberíamos entender la "revelación de Yohanan" (el título antiguo del libro)[15] como una revelación *para* Yohanan. Por cierto, el Apocalipsis es una verdad divina encarnada

en la palabra escrita, que exige el penoso esfuerzo de buscar el significado del texto en forma ferviente y religiosa (enfoque exegético).

Una estructura Menorá

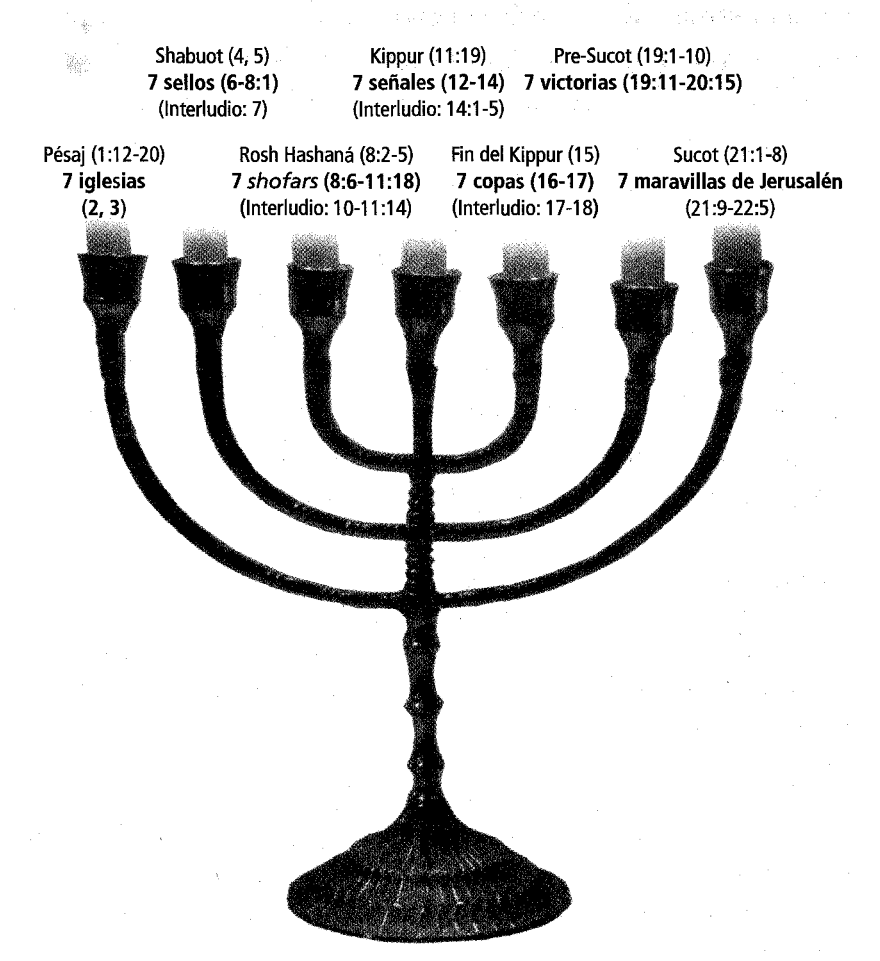
Deberíamos usar esta multiplicidad de enfoques para estudiar el Apocalipsis, puesto que ya lo insinúa la misma estructura –lo que yo llamo la *menorá*, o el modelo séptuplo– que sostiene todo el libro (ver la tabla Menorá, p.15). La estructura del Apocalipsis tiene las siguientes características.

1. Se desdobla en siete ciclos de visiones, paralelas y simultáneas, similar al libro de Daniel,[16] en forma *quiástica* (por la letra griega *chi* [ji]), que tiene la forma de X), y significa que la segunda mitad del siclo es el paralelo inverso de la primera (ABC/C'B'A').

2. Al comienzo de cada uno de los siete ciclos, la visión regresa al Templo con una nota litúrgica que hace alusión al calendario de las fiestas solemnes israelitas (como lo prescribe Lev. 23). Por cierto, el libro coloca cada ciclo profético en la perspectiva de una fiesta judía, a la que se alude frecuentemente dentro del mismo ciclo.[17] El autor nos invita a leer el Apocalipsis a la luz de las fiestas judías,[18] rituales que derramaban significado simbólico sobre la historia.

3. Además, como en el libro de Daniel, el Apocalipsis se divide en dos secciones principales (histórico/terrenal y escatológico/celestial), en cuyo medio aparece el Juicio de Dios durante el tiempo del fin y el regreso del Hijo del Hombre (Apoc. 14; comparar con Dan. 7).[19] La primera parte del Apocalipsis principalmente es una visión profética de la historia desde el tiempo de la vida de Yohanan hasta la Venida de Dios, en tanto que la segunda parte abarca desde la época de la Venida de Dios hasta el descenso de la ciudad celestial. En lugar de interpretar el Apocalipsis como una mera reflexión de los eventos contemporáneos de su autor (interpretación preterista),[20] preferiríamos interpretarlos de acuerdo con su propia perspectiva, como una visión de cosas por venir (interpretación histórico-profética), con todos los riesgos de la fe y la responsabilidad que conlleva esa lectura (enfoque existencial). Esta "interpretación

La forma Menorá del Apocalipsis[21]



histórico-profética" no solo es la más fiel a las intenciones del autor, sino también es la interpretación más antigua.[22]

El libro gradualmente se expande, se desarrolla e intensifica sus temas apocalípticos. Yohanan aquí sigue el ejemplo de Daniel, que repetía y expandía sus visiones (ver especialmente Dan. 2, 7, 8). Las

"revelaciones de Yohanan" también son una revelación sola. El título *Apocalipsis* implica tanto un singular como un plural. Por lo tanto, nuestra interpretación de las visiones debería tener en cuenta esta característica literaria de repetición e intensificación (interpretación recapitulatoria). Esa interpretación obviamente desafía una comprensión cronológica del Apocalipsis, que ve los eventos predichos por los sellos como posteriores a los predichos por las cartas; los predichos por los *shofars* después de los sellos, y así sucesivamente (interpretación futurista y dispensacionalista).



Todas estas observaciones preliminares acerca de la naturaleza, el propósito y la forma del Apocalipsis indican que este libro misterioso no fue designado para ser espantoso ni extraño; sino, al contrario, una clara revelación para responder nuestras preguntas y aplacar nuestros temores acerca del futuro.

Referencias

[1] *Hag.* 14b; comparar con *TJ Hag.* 2:1, 77b.

[2] Ver Yair Bar-El, Rimona Durst, Gregory Katz, Josef Zislin, Ziva Strauss y Haim Y. Knobler, "Jerusalem Syndrome", *The British Journal of Psychiatry* 176 (enero de 2000), pp. 86-90.

[3] Jer. 40:16; Neh. 12:23; 1 Crón. 3:15; etc.

[4] Policrato, *From His Epistle to Victor and the Roman Church Concerning the Day of Keeping the Passover (Ante-Nicene Fathers*, t. 8, p. 773), citado en Eusebio, *Church History* 5. 24. 3 (*Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, t. 1, p. 242).

[5] Jerónimo, *Lives of Illustrious Men* 9 (*Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, t. 3, pp. 364, 365).

[6] Ernest Renan, *Antichrist: Including the Period From the Arrival of Paul in Rome to the End of the Jewish Revolution,* trad. y ed. Joseph Henry Allen (Boston: 1897), p. 17.

[7] La palabra "apocalipsis" le ha dado nombre a una importante corriente literaria, tanto en la tradición judía como en la cristiana, y se aplica tanto a las fuentes bíblicas como a las extrabíblicas. En las Escrituras hebreas, los ejemplos incluyen a Daniel, Ezequiel, Hageo, Zacarías y algunas partes de Isaías, etc.; en el Nuevo Testamento, hallamos el género en Mateo 24; Marcos 13; 1 Tesalonicenses 4:13 al 18; 2 Tesalonicenses 2:1 al 12; 1 Corintios 15:20 al 26 y 51 al 53. Aparte de la

Biblia (escritos apócrifos y pseudoepigráficos), clasificamos como apocalípticos los escritos judíos de 1 Enoc, 2 Enoc, 4 Ezra (2 Esdras 3-14), 2 Baruc, la Ascensión de Moisés, el Apocalipsis de Abraham, el Apocalipsis de Adán, el Apocalipsis de Elías, el libro de los Jubileos, los Testamentos de los Doce Patriarcas, y algunos textos de los manuscritos del Mar Muerto. Sin embargo, debemos comentar que la clasificación de las obras mencionadas arriba como "apocalípticas" sigue siendo arbitraria y artificial. Además, el Apocalipsis conserva ciertas características que lo diferencian de los otros escritos "apocalípticos" (la intención profética, las repercusiones éticas, el optimismo, el autor [cuyo nombre no es un seudónimo de un predecesor más ilustre], etc.).

[8] Dan. 2:19, 22, 28, 29, 30, 47; 10:1.

[9] El Apocalipsis contiene siete bienaventuranzas (Apoc. 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14). Las siete hacen referencia al Dios que viene.

[10] Ver Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John: The Greek Text With Introduction, Notes and Indices,* 3ª ed. (Londres: reimpresión 1917), p. cliii.

[11] Comparar con Apoc. 1:4, 9; 22:8.

[12] El libro de Daniel emplea la expresión siete veces para presentar las visiones proféticas (Dan. 7:15, 28; 8:15, 27; 9:2; 10:2, 7).

[13] Por paralelos y conexiones entre Daniel y el Apocalipsis, ver Richard Lehmann, "Relationships Between Daniel and Revelation", en *Symposium on Revelation–Book 1,* ed. Frank B. Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992), t. 6, pp. 131-144. Comparar con Jean-Pierre Ruiz, *Ezequiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16, 17-19, 10,* European University Studies, Series XXIII, Theology (Frankfurt am Main: 1989), t. 376; y G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, Md.: 1984).

[14] Jacques B. Doukhan, *Secretos de Daniel: Sabiduría y sueños de un príncipe hebreo en el exilio* (Buenos Aires: ACES, 2007).

[15] *The Canon Muratori,* un documento del siglo II, y los escritos de los Padres de la Iglesia dan testimonio de esto (ver David E. Aune, *Revelation,* Word Biblical Commentary [Dallas: Word Books, 1997], t. 52, p. 4).

[16] Ver Jacques B. Doukhan, *Daniel: The Vision of the End,* ed. rev. (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1989), pp. 3-6.

[17] Las fiestas judías indicadas en los títulos están en hebreo original: Shabbat (el sábado), Pésaj (Pascua), Shabuot (Pentecostés), Rosh Hashaná (Año Nuevo, o Fiesta de las Trompetas), Kippur (Día de la Expiación), Sucot (Fiesta de los Tabernáculos).

[18] Por un modelo similar de fiestas judías en el evangelio de Juan, ver George R. Beasley-Murray, *Juan*, 2ª ed., Word Biblical Commentary (Nashville: 1999), t. 36, p. lix.

[19] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 101.

[20] El jesuita español Luis de Alcázar (1554-1614) presentó por primera vez esta interpretación. En contraste con los reformadores que aplican esta profecía al Papado, el teólogo jesuita en cambio la aplica al judaísmo y a la roma pagana contemporánea de Yohanan. El racionalismo alemán del siglo XIX siguió desarrollando esta idea, y esto allanó el camino para el método histórico-crítico.

[21] Comparar con K. A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical Guidelines, With Brief Introduction to Literary Analysis,* ed. revisada y ampliada (Washington, Ohio: Ann Arbor Publishers, 1976), p. 51.

[22] Ireneo de Lyon (130-202 d.C.) sostenía esta interpretación. Nacido solo pocos años después de la aparición del Apocalipsis, este Padre de la Iglesia fue discípulo de Policarpo, un mártir que conoció personalmente a Yohanan (ver Eusebio, *Church History* 5. 20. 6 [*Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, t. 1, pp. 238, 239]). La iglesia, bajo la influencia de Hipólito y Orígenes, desechó la perspectiva durante la Edad Media por una interpretación más alegórica, espiritual y moral, pero reapareció en el siglo XVI con los reformadores.

INTRODUCCIÓN

"VIENE"

(APOCALIPSIS 1:4-10)

El Dios de Israel

Desde las primeras palabras de saludo, el autor cimienta su profecía en el Dios de Israel: "del que es y que era y que ha de venir" (Apoc. 1:4). La frase nos recuerda la forma en que Dios se anunció ante Moisés (Éxo. 3:14): "YO SOY EL QUE SOY". El Dios de Israel se presenta como el Dios que no puede ser capturado por una definición teológica ni verse limitado por ella. Sencillamente, es el Dios "que es" aquí, inmediatamente en el presente. Pero el Dios que adoramos hoy es el mismo que el que adoraban en el antiguo Israel. El segundo verbo, "que era", nos recuerda que era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Aunque "es" en el presente, así como "era" en el pasado y será más que solo "ser" en el futuro. En vez de utilizar el verbo existencial "ser" para el futuro, Yohanan cambia el verbo e intercambia el verbo "ser" (conjugado en los tiempos pasado y presente) con el verbo "venir". Por cierto, Dios existe. Pero, a pesar de todo el conocimiento que hemos adquirido de él, y de todo lo que hemos experimentado cuando interviene en la historia, sigue estando siempre remoto, porque aún no ha venido. Solo el futuro depara la promesa de su venida. El futuro nos ofrece mucho más que el pasado y el presente. Más que el Dios de la memoria, más que el Dios de la existencia, de la espiritualidad y de la comunión, él es el Dios "que ha de venir".

El libro, más adelante, confirma el mensaje por medio de una referencia al Espíritu "delante de su trono" (Apoc. 1:4). Las predicciones del Apocalipsis no son el producto de alguna lectura astrológica ni psíquica. Son certeras porque proceden del Trono de Dios, del

Juez soberano del universo, que sabe todas las cosas.

Cuando el profeta Isaías enumera los siete Espíritus que han de coronar al Mesías, lo hace para ilustrar el claro y justo juicio del Mesías que precederá al establecimiento del Reino de Dios: "[...] No juzgará según la vista de sus ojos, ni argüirá por lo que oigan sus oídos [...]. Morará el lobo con el cordero [...]. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová [...]" (Isa. 11:3-9).

Cuando el Espíritu de lo alto revela los secretos de la salvación y del Juicio del mundo, el libro se autodefine una vez más como un Apocalipsis: una revelación. Las palabras del profeta, entonces, asumen un tono más cálido, más íntimo, cuando declara que esos secretos vienen "de Jesucristo" (Apoc. 1:5). Yohanan describe tres atributos de Cristo ("testigo fiel", "primogénito de los muertos" y "soberano de los reyes de la tierra" [vers. 5]), que están relacionados con tres acciones ("Al que nos amó", "nos lavó" y "nos hizo reyes" [vers. 5, 6]).

Los tres atributos de Yeshua hacen referencia a las tres etapas principales de la salvación: (1) Su encarnación, como testigo de Dios entre la humanidad; (2) Su muerte, que nos salva, y su resurrección; y, finalmente, (3) Su realeza, que garantiza nuestra ciudadanía en su Reino.

El apóstol Pablo, al reflexionar en la resurrección, describió esas tres mismas etapas: "Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho. [...] Luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre [...]. Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies" (1 Cor. 15:20-25). Y tenemos la misma progresión temática en el discurso de Pedro a la multitud en Pentecostés (Hech. 2:22-25; comparar con Hech. 7:56).

Todo el plan de salvación, como lo entendían los primeros cristianos judíos, sirve como preludio para la profecía. El Dios que viene no es otro que el mismo Mesías. Pero la profecía contiene más que la buena noticia de la liberación. No esperamos meramente

un acontecimiento, sino también a una persona que amamos y que conocemos, y que *nos* ama y *nos* conoce. Esta relación personal hace que la espera sea mucho más intensa.

La primera profecía que presenta el Apocalipsis es la de la venida del Mesías. El libro describe al Mesías como era en el libro de Daniel: "He aquí que viene con las nubes [...]" (Apoc. 1:7; comparar con Dan. 7:13). La expresión parece exagerada, y a veces ha provocado risas y hasta comentarios despectivos. Algunos han pensado que está bien interpretarla en un sentido espiritual, como que Dios habita en el corazón y el alma de cada uno. Otros han interpretado como que es un poco más que mitología. No obstante, está claro que el profeta tiene algo bastante real en mente al seguir declarando: "[...] y todo ojo le verá, y los que le traspasaron [...]" (Apoc. 1:7). El texto, aquí, se refiere a una profecía pronunciada por Zacarías: "[...] Y mirarán a mí, a quien traspasaron, y llorarán como se llora por hijo unigénito, afligiéndose por él como quien se aflige por el primogénito. En aquel día habrá gran llanto en Jerusalén, como el llanto de Hadadrimón en el valle de Meguido" (Zac. 12:10, 11).

La alusión a Zacarías evoca la idea y las imágenes de llanto y de luto. Frente a "reyes y sacerdotes" (Apoc. 1:6), los que esperan fervientemente la venida del Mesías de lo alto, Yohanan establece otro bando: "los linajes de la tierra", que confían en los poderes terrenales inmediatos y tangibles. Incluye no solo a los romanos que clavaron los clavos y lo vieron morir con sus propios ojos, sino también a los que contribuyeron indirectamente con su muerte: los sacerdotes celosos de su popularidad; los "discípulos" cristianos que cobardemente guardaron silencio; y, en última instancia, a toda la multitud de hombres y mujeres que, a través de las edades, de una u otra forma han participado en su asesinato. Yohanan predice que serán decepcionados. En vez de convertirse en reyes y heredar la vida eterna, se lamentarán por él; en realidad, no porque él haya muerto, sino porque en su Venida se darán cuenta del alcance de su juicio injusto. La Escritura compara su pesar con esa emoción profunda que tenemos cuando muere un ser querido. Verdaderamente

es una nota irónica. Al que habían deseado que muriera –al que realmente asesinaron– ahora lo lloran, aun cuando verán con sus propios ojos que ya no está muerto.

Una respuesta litúrgica confirma que el Mesías regresará: "[...] Sí, amén" (vers. 7). Las palabras parecen proceder directamente de la boca del Traspasado, y es él quien habla ahora: "Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso" (vers. 8). Él es "Jehová Dios", el YHWH Elohim de la Creación (Gén. 2), el Dios del comienzo y del fin del tiempo: "el Alfa y la Omega" (la primera y última letras del alfabeto griego); "el que es y que era", y especialmente el "que ha de venir"; y "el Todopoderoso", el *El Shaddai.*

Este último nombre es uno de los nombres más antiguos de Dios en la tradición hebrea. Israel llegaría a recordarlo, al Dios de los patriarcas, como al Dios de las promesas y de las bendiciones (Gén. 28:3; 35:11).

Shabbat

Yohanan recibe su visión en el "día del Señor" (Apoc. 1:10). La mayoría de los lectores cristianos piensa inmediatamente en el domingo, porque se olvida de que el escritor es judío, nutrido por las Escrituras hebreas y sumido en la tradición de sus ancestros. Además, la historia no comienza a referirse al domingo como el "día del Señor" hasta el siglo II d.C. De modo que es más convincente pensar en el sábado como el "día del Señor", también llamado un día "para el Señor" en las Escrituras hebreas (Éxo. 20:10; Deut. 5:14, NVI). Por otra parte, el uso frecuente del número 7 en el Apocalipsis justifica nuestra alusión al sábado como la fiesta de inicio del libro. Además, el sábado presenta el ciclo anual de las fiestas bosquejado en Levítico 23: "Seis días se trabajará, mas el séptimo día será de reposo, santa convocación; ningún trabajo haréis; día de reposo es de Jehová en dondequiera que habitéis" (Lev. 23:3).

Según la tradición bíblica, el sábado era la primera fiesta de Dios que observó la humanidad (Gén. 2:1-3). También fue el único día

que Dios santificó antes de dar los Mandamientos en el Sinaí (Éxo. 16:23, 29), y el único día que no depende de las estaciones, los movimientos de cuerpos astronómicos ni de ningún acontecimiento histórico. Por lo tanto, es perfectamente natural comenzar con el sábado.

Asimismo, es muy probable que Yohanan esté haciendo alusión al otro "día del Señor", el *Yom YHWH* de los antiguos profetas hebreos (Isa. 13:9-13; Eze. 30:1-5; Joel 2:1-11; Amós 5:18-20; Sof. 1:14-18; etc.), el día del Juicio y el día de su venida al final del tiempo. El contexto escatológico de nuestro pasaje confirma esa interpretación.

En otras palabras, Yohanan recibió su visión acerca del Día del Señor (día del Juicio final y de la *Parusía*) durante el día sábado (el otro día del Señor). El hecho de que el profeta haya asociado los dos días no es inusual. El sábado siempre ha tenido un trasfondo escatológico en la Biblia (Isa. 58:14; 61:1-3), al igual que en la tradición judía, que entiende que el sábado es la señal del día de la liberación y "el anticipo del Mundo venidero".[1]

De repente, Yohanan oye una gran voz detrás de él (Apoc. 1:10). El pensamiento hebreo sitúa el pasado "delante" de nuestros ojos, porque se extiende frente a nuestra percepción, en tanto que el futuro aún ha de ocurrir y por consiguiente viene de *atrás*.[2] Por lo tanto, implícitamente la gran voz representa el futuro.

A Yohanan la voz le suena cercana, familiar. Es la voz del Mesías, que conoció personalmente y a quien amaba, la voz del Yeshua resucitado del presente. Pero es también la voz que llega desde lejos, del futuro; la voz de Dios que está viniendo.

Referencias

[1] Midrash Rabbah, *Génesis* 17. 5.

[2] La palabra hebrea *qedem*, que significa "delante", designa lo que ya ha ocurrido, el pasado; la palabra hebrea *ahar*, que significa "detrás", indica lo que viene después, el futuro. En contraste, los occidentales modernos tienden a ver el pasado como atrás y el futuro como adelante. Acerca de esta noción, ver Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared With Greek* (Nueva York: reimpresión 1970), pp. 149, 150.

PRIMERA PARTE

TORMENTAS

Yohanan ahora esboza un retrato que representa a Yeshua (Jesús) que tiene doble identidad. El Yeshua de la visión del profeta se asemeja a un "hijo de hombre" normal, al igual que el Yeshua de los evangelios,* un ser de carne y hueso que habitó entre los hombres y las mujeres de aquel tiempo. Pero también tiene las características del glorioso "hijo de hombre" de Daniel, que, con sus ojos como antorchas de fuego (Dan. 10:6), participa del Juicio final y regresa sobre las nubes para inaugurar el Reino de Dios (Dan. 7:13).

Así, nos encontramos con el Dios que está cercano, presente en el ámbito personal en la carne de Yeshua el Mesías, y el Dios que está lejos, el Dios de la gloria futura. Cuando se dirige a Yohanan, el profeta cae a sus pies "como muerto". Pero este Dios también tranquiliza: "No temas" (Apoc. 1:17).

Es esta tensión entre el Dios futuro, que viene, y el Dios actual, que enciende la esperanza en nosotros. Sin la seguridad de un futuro más allá de la angustia del presente, no tendríamos razón para esperar. Y, sin la fuerza diaria de la esperanza producida por un renovado encuentro con Dios, no tendríamos deseos de esperar. La esperanza requiere las categorías del presente y del futuro.

La primera serie de visiones refleja esta tensión. Escuchamos hablar del mártir fiel y del opresor infiel. Dios elogia y juzga la historia de la iglesia. La lluvia tiene dos caras: es una bendición y una maldición, una lluvia de vida y una tormenta de muerte; y la iglesia también tiene dos caras.

---

* Mat. 8:20; 10:23; 17:9; Luc. 7:34; Juan 6:53, etc.

CAPÍTULO 1

CARTA ABIERTA A LAS IGLESIAS

(APOCALIPSIS 1:11-3:22)

Pésaj

No es coincidencia que la visión introductoria de las siete iglesias nos transporte hasta el medio de los candelabros. Nos hace recordar de qué manera el candelabro del Templo se había convertido en solo una pieza más del botín tomado después de que el ejército romano destruyó el Templo en 70 d.C., un hecho avalado por su presencia en el relieve del arco de Tito, que celebraba su victoria sobre Jerusalén. La imagen de la visión significa que el fin del Templo no tiene que implicar el fin de la relación de la humanidad con Dios. El candelabro, que aparentemente había desaparecido entre el tesoro romano, aún estaba presente en las siete iglesias, y en medio de él caminaba el Dios del cielo. No había dejado a su pueblo para que se las arreglara solo o para que soportara el tortuoso curso de la historia sin él. Dios aún está con su pueblo, como la *shekinah* estaba con Israel: "[...] andaré entre vosotros [...]" (Lev. 26:12). Las últimas palabras de Yeshua antes de su ascensión contenían la misma promesa: "[...] he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo [...]" (Mat. 28:20). Era la *shekinah*, la columna de fuego que guiaba el Éxodo (comparar con la zarza ardiente de Éxo. 3). Asimismo, es la presencia del Hijo del Hombre, con ojos como "llama de fuego" (Apoc. 1:14), un rostro como "el sol cuando resplandece en su fuerza" (vers. 16) y pies "semejantes al bronce bruñido" (vers. 15), que perpetúa la luz de los candelabros y orienta el rumbo de su pueblo. Esta visión del Hijo vestido de oro se funde en el brillante resplandor de los

candelabros, en un destello de luz que señala el fulgor de la futura Jerusalén de oro.

Después del sábado, el Apocalipsis ahora proclama el mensaje de la Pascua a través de una alusión a la muerte y la resurrección de Yeshua (vers. 18)[1] y a la *shekinah* en medio del pueblo. La Pascua es la fiesta que viene directamente después del sábado en Levítico 23 (vers. 4-14) y es la primera fiesta del calendario judío anual (Éxo. 12:2). Por cierto, la Pascua conmemora el Éxodo y la creación de Israel. Pero supone más que un día de remembranzas; habla de la esperanza mesiánica. El sacrificio del cordero simboliza la *pésaj*, el ángel que "pasar[á] de largo" las casas marcadas con sangre, y renueva la esperanza de la liberación venidera (vers. 7, 13). La prohibición de quebrar los huesos hace alusión a la Resurrección.[2] La comida del pan sin levadura, *matzah*, nos hace acordar a los orígenes nómades del pueblo cuya única esperanza se sitúa en la Tierra Prometida (vers. 11). Incluso la liturgia judía, la *haggadah*, repite de generación en generación el profundo suspiro de Israel, "El próximo año en Jerusalén" *(leshanah habaah birushalayim)*. Asimismo, en la tradición cristiana, la Santa Cena –la Eucaristía, que conmemora la última *Pésaj* del Señor– repite las mismas formas litúrgicas con la promesa: "De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios" (Mar. 14:25), una promesa que el apóstol Pablo posteriormente la interpretaría en un sentido escatológico: "Así, pues, todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga" (1 Cor. 11:26). También es de notar que la antigua liturgia cristiana de la Eucaristía concluyera con el saludo arameo *Marana tha*, "Ven, oh Señor", que daba testimonio de la esperanza de los primeros cristianos.[3]

Las siete iglesias

La tensión entre el futuro y el presente se encuentra en el mismo núcleo de la visión profética y es la clave para entenderla. El profeta ve "las [cosas] que son, y las que han de ser después de estas"

(Apoc. 1:19). Debemos leer el mensaje a las iglesias contemporáneas a Yohanan también desde una perspectiva profética: como un mensaje a las iglesias venideras. El pasaje ya insinúa este tipo de interpretación. Compara a las siete iglesias con siete estrellas, sostenidas en la mano derecha del Hijo del Hombre (vers. 16, 20). Los antiguos creían que las estrellas dirigían el destino del hombre, de allí la popularidad de la astrología, especialmente en Mesopotamia, como medio de predecir el futuro. Los autores de la Biblia estaban bien al tanto de esas creencias, como lo avala el libro de Job: "¿Podrás tú atar los lazos de las Pléyades, o desatarás las ligaduras de Orión? ¿Sacarás tú a su tiempo las constelaciones de los cielos, o guiarás a la Osa Mayor con sus hijos? ¿Supiste tú las ordenanzas de los cielos? ¿Dispondrás tú de su potestad en la tierra?" (Job 38:31-33). Posteriormente, el judaísmo creía que cada persona tenía un cuerpo celestial, un *mazzal,* es decir, una estrella particular que presidía su destino.[4]

El hecho de que Dios sostenga las estrellas en sus manos equivale a que controla su destino. Al hablar de su Dios como el Dios de los cielos, Daniel les hace la misma observación a los astrólogos babilónicos: su Dios era la Deidad que controlaba las estrellas y, por lo tanto, el destino del ser humano.[5] Al ir más allá de las iglesias de su tiempo, Yohanan hace referencia a las del futuro. De hecho, el mismo número, 7, confirma esa interpretación.

Desde los tiempos más remotos el número 7 ha tenido valor simbólico. Los sumerios, los babilonios, los cananeos y los israelitas[6] consideraban que el número 7 era el símbolo de la totalidad y de la perfección. Durante el período intertestamentario, bajo la influencia de Pitágoras (siglo V a.C.), el simbolismo numérico, especialmente el del número 7, era muy popular.[7] El Apocalipsis hace un uso extensivo del simbolismo numérico, incluyendo el número 7. El número 7 aparece 88 veces en el Nuevo Testamento. Cincuenta y cinco de esas veces aparece en el Apocalipsis: 7 candelabros, 7 estrellas, 7 sellos, 7 espíritus, 7 ángeles, 7 plagas, 7 cuernos, 7 montañas, etc. Yohanan forma la estructura misma en torno del número 7.

No deberíamos tomar las siete iglesias en un sentido estrictamente literal. Por cierto, su número no refleja precisamente el cómputo real de las iglesias asiáticas, que eran mucho más numerosas. El Apocalipsis no incluye las dos iglesias de Colosas y de Hierápolis, ambas mencionadas en el Nuevo Testamento.[8] De hecho, las siete iglesias del Apocalipsis representan a la iglesia en su totalidad, una interpretación avalada por un manuscrito del siglo III d.C.[9] La declaración de conclusión de cada carta: "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias",[10] parece estar dirigida a una audiencia más amplia. Las cartas les hablan a todas las iglesias, y cualquiera puede beneficiarse con su contenido, un tema explícitamente mencionado en la cuarta carta, para Tiatira. Contiene la frase "todas las iglesias" (Apoc. 2:23).

Las siete iglesias fueron elegidas no solo como parte del entorno familiar del profeta (había estado allí y las conocía), sino también por su significado simbólico. Extraer una profecía de una ubicación geográfica era una práctica común en Israel. Miqueas tejió toda su visión del futuro en torno de los nombres de las ciudades Palestinas.[11] De igual manera, Daniel utiliza las situaciones geográficas y estratégicas del norte y del sur para expresar su visión profética.[12] Hasta el orden secuencial de las iglesias sigue cierta geografía: la ruta de un viajero.[13]

Al progresar de una carta a la otra, notamos que la presencia de Yeshua se hace más íntima con cada carta:

1. *Éfeso:* "El que anda en medio de los siete candeleros de oro" (Apoc. 2:1).

2. *Esmirna:* "El que estuvo muerto y vivió" (vers. 8).

3. *Pérgamo:* "Arrepiéntete; pues si no, vendré a ti pronto, y pelearé contra ellos" (vers. 16).

4. *Tiatira:* "Lo que tenéis, retenedlo hasta que yo venga" (vers. 25).

5. *Sardis:* "Si no velas, vendré sobre ti como ladrón" (Apoc. 3:3).

6. *Filadelfia:* "Yo vengo pronto" (vers. 11).

7. *Laodicea:* "Estoy a la puerta" (vers. 20).

Pero, solo al penetrar el corazón mismo de las cartas podemos captar la intención profética. Y, por supuesto, la escena cristiana no es halagüeña. Al contrario, el cristianismo se encuentra en medio de crisis y tormentas cuando el telón se levanta con una revelación de detalles complejos y perturbadores.

Al leer las cartas, notaremos sus trasfondos proféticos al igual que su mensaje pastoral. Como se señaló anteriormente, las cartas a las siete iglesias les incumben a las iglesias contemporáneas de Yohanan (interpretación preterista) al igual que a cualquiera equipado de oídos para oír "lo que el Espíritu dice a las iglesias" (interpretación idealista o simbólica). Y ahora, al entrar en el tercer milenio, nos encontramos en el lejano horizonte de la serie profética. Además de las interpretaciones preterista e idealista, siempre es más pertinente una interpretación profética, que se pueda cotejar con los acontecimientos reales.

Éfeso

Desde la isla de Patmos, la primera parada es Éfeso, uno de los puertos más importantes de la época. Los marineros podían ver sus luces desde muy lejos en el mar. No es coincidencia que Éfeso represente la primera iglesia, el primer candelabro. Yohanan comienza su ciclo de cartas con una alusión al Jardín del Edén, así como Daniel lo había hecho en su introducción del primer reino, Babilonia:[14] "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, el cual está en medio del paraíso de Dios" (Apoc. 2:7).

Éfeso, sin dudas, es el primer amor; su nombre griego significa: "deseable". La pasión aún está viva, y la memoria está fresca (Apoc. 2:5). Es la iglesia de los apóstoles (vers. 2) y también la iglesia de las primeras conversiones paganas. Los antiguos paganos debían reconocer con humildad de dónde provenían (vers. 5). De igual modo Pablo les advirtió a los paganos de Roma (Rom. 11:18). Para los cristianos de Éfeso –el lugar de la diosa Artemisa, la famosa "Diana de los efesios" (Hech. 19:28)–, este llamado es significativo. Los efesios

eran famosos por su superstición, y tenían un destacado comercio de amuletos. La tasa de delincuencia de Éfeso había llegado hasta tal punto que se dice que el filósofo Heráclito lloró sobre ella y que después llevó el título de "el filósofo que llora". De modo que Éfeso es la iglesia de los comienzos.

Sin embargo, si bien todavía está arraigada a su fuente espiritual, va en camino a la perdición. Ya el ritmo nervioso de su "el que tiene las siete estrellas" da a entender el peligro de la situación (Apoc. 2:1). Pedro utiliza el mismo verbo *(peripatei)* para describir la conducta inquietante de Satanás acorralado.[15] El problema de Éfeso radica en el hecho de que su fuego ha muerto y no ha sido reavivado: "[...] has dejado tu primer amor" (vers. 4). "[...] arrepiéntete, y haz las primeras obras [...]" (vers. 5). Estas "primeras obras" hacen alusión al *teshuvah*, el llamado profético al arrepentimiento. El ángel asocia la exhortación con la advertencia: "[...] pues si no, vendré pronto a ti, y quitaré tu candelero [...]" (vers. 5). La primera pureza de la iglesia no le garantiza la pérdida de su luz. El hecho de que Dios mismo haya establecido la iglesia no la absuelve de sus obras futuras. La iglesia está propensa a tropezar. Quizás hasta se caiga, y tire el candelabro y apague su luz; una observación que necesitamos considerar. Los riesgos del error y del fracaso siempre siguen estando. No podemos equiparar a la iglesia con Dios. No es suficiente ser un miembro de iglesia para ser salvo: "Incluso dentro de la iglesia, no existe salvación".

No obstante, la carta no persiste en las amenazas. A pesar de sus errores, la iglesia mantiene cierta integridad espiritual. Odia "las obras de los nicolaítas" (vers. 6), una actitud de las más virtuosas, pues Dios también la comparte: "las cuales yo también aborrezco".

El mal que amenaza a los primeros cristianos evoca el destino de los nicolaítas. Una antigua tradición eclesiástica consideraba que eran los seguidores del Nicolás mencionado en Hechos 6:5. Quienesquiera que fuesen, los nicolaítas eran, según los Padres de la Iglesia, famosos por su depravación.[16] Una distorsión de la nueva

postura de Pablo sobre la gracia y la ley los había llevado a rechazar todos los principios de la Torá. Por medio de la gracia de Yeshua el Mesías, se libraron de la Torá y cayeron en el libertinaje.

Basaban sus ideas en la visión dualista frecuente entre los cristianos gnósticos de su tiempo.[17] Despreciaban el cuerpo humano y, por supuesto, todo lo perteneciente a la creación física, como material vil y maligno, mientras que consideraban al espíritu como puro, bueno y divino. Por lo tanto, uno podía disponer de su cuerpo a voluntad, torturarlo o gratificarlo, mientras seguía siendo puro en espíritu. El dualismo ata el cuerpo al dominio de la ley y lo rechaza, mientras que el alma, conectada con el dominio de la gracia, es respetada y defendida.

Según el testimonio profético de la primera carta, las primeras semillas de apostasía debieron haber surgido de la devaluación de la Torá y de la creación física. Pero la conclusión de la carta declara: "[...] Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida [...]" (Apoc. 2:7). Por un lado, afirma el acto físico de comer y, por consiguiente, alude a la Creación,[18] (una respuesta a los dualistas, que solo se preocupaban por lo espiritual, y despreciaban la vida física y la creación). Por otro lado, "el árbol de la vida" *(ets hayyim)* confirma la Torá, de la que se ha convertido en un símbolo clásico desde los tiempos bíblicos[19] y posteriormente desde la tradición judía.[20] Hasta llegó a designar los rodillos de madera que sostenían el pergamino enrollado de la Torá.

Esmirna

Nuestra segunda parada nos lleva a Esmirna, a sesenta kilómetros de Éfeso. Conocida como una ciudad comercial de asombrosa belleza, era una de las ciudades raras de la antigüedad por haber sufrido una urbanización de envergadura, y posteriormente la reconstrucción. Los griegos la construyeron en 1.000 a.C., y luego los lidios la destruyeron en 600 a.C. Posteriormente, Lisímaco, uno de los grandes generales de Alejandro, la reconstruyó (siglo III a.C.). La ciudad fue literalmente "resucitada" de sus ruinas. Por lo tanto,

no es coincidencia que los temas de la muerte y la resurrección impregnen la carta a la iglesia de Esmirna. El autor de la carta se presenta como "el que estuvo muerto y vivió" (vers. 8). Los receptores de la carta están obligados a morir, aunque se les promete la vida (vers. 10, 11). El mismo nombre, Esmirna, ha sido popularmente asociado con la palabra "mirra", el bálsamo de la muerte.

Más allá de las alusiones al destino de la ciudad, la carta a Esmirna evoca la persecución soportada por los mártires cristianos. Además de la amenaza de muerte, los cristianos de Esmirna lucharon contra la pobreza. El cristianismo de Esmirna en absoluto refleja las vestiduras carmesí y las coronas de piedras preciosas de la cristiandad posterior. Todavía es el tiempo en que ser cristiano no implicaba éxito ni fama. Los cristianos, en su mayoría, provenían de los pobres de la ciudad y soportaban la hostilidad de las masas paganas.

El destino de la iglesia de Esmirna es la persecución. La gente sospechaba que los cristianos cometían los delitos más atroces. Los paganos asociaban el rito de la comunión con el canibalismo, durante el cual, según creían, los cristianos bebían sangre y comían carne humana. Los no cristianos también consideraban que los ágapes, las celebraciones de camaradería cristiana, eran orgías de libertinaje. Puesto que Dios era invisible, los cristianos enfrentaban cargos de ateísmo. El Estado sospechaba de ellos debido a su negativa de prometer lealtad al Emperador como Señor. Algunos hasta los acusaban por haber predicho el fin del mundo con fuego, una acusación posteriormente explotada por el emperador Nerón. Muchos despreciaban a los cristianos porque los identificaban con los judíos, una religión considerada atrasada y remota.

La situación judía era igualmente miserable. Los judíos que proclamaban a un Mesías eran blancos de sospechas por parte de los de afuera y los de adentro. La división interna en cuanto a la validez del Mesías destrozó a la comunidad judía, como vemos en el caso de Saulo de Tarso, posteriormente conocido como Pablo.[21] La carta a Esmirna les reprocha por su calumnia y cuestiona la autenticidad de su judaísmo: "los que se dicen ser judíos" (vers. 9). La alusión al

judaísmo hace referencia al hecho de que los primeros cristianos todavía se consideraban judíos. Hoy acusaríamos a nuestros hermanos creyentes de no vivir a la altura de su "cristianismo", y llamaríamos a su lugar de reunión "iglesia de Satanás". Los cristianos de Esmirna eran más cercanos a la comunidad judía que sus homólogos paganos. El antisemitismo cristiano todavía no había prendido. Arrojados a la cárcel y torturados por los paganos, sospechados por sus hermanas y sus hermanos judíos, los primeros cristianos eran librados a su propia desdicha.

La persecución alcanzó proporciones alarmantes bajo el reinado de Dioclesiano, la era histórica del martirio. En un edicto (303 d.C.), el Emperador ordenó disolver las comunidades cristianas, demoler sus iglesias y quemar sus libros.[22] Gran cantidad de cristianos moría por sus creencias. Muchos se vieron reducidos a la esclavitud. Una cantidad de santos venerados por la iglesia datan de esa época: San Sebastián, que murió atravesado por cien flechas mientras estaba amarrado a un árbol; San Cecilio, patrono de la música sacra; y San Agnes, quemado en la hoguera. La última ola de persecuciones duró hasta 311. En 313, el emperador Constantino liberó un edicto que establecía el cristianismo como una religión oficial.

Es interesante notar que el tiempo de la persecución duró un total de diez años, como fue predicho por la carta (un día es igual a un año, según los cálculos proféticos).[23] Pero el lenguaje también es simbólico. En la tradición judía y bíblica, el número diez llega a simbolizar la idea de prueba, o juicio. Por ejemplo, recordamos la prueba de diez días de Daniel (Dan. 1:14, 15). El calendario judío conservó el simbolismo. Diez días de prueba separan al Rosh Hashaná, la Fiesta de las Trompetas, del Kippur, el Día de la Expiación, en el que los judíos se preparan para el gran día del Juicio. La Mishná emplea el mismo lenguaje cuando habla de las diez generaciones desde Adán hasta Noé, y de Noé hasta Abraham; las diez duras pruebas soportadas por Abraham; y las diez plagas de Egipto, concluyendo que, en efecto, el número diez es el símbolo del juicio y de la prueba.[24] Pero, es simplemente una prueba, que por

definición supone recompensa. El fracaso y la muerte no tendrán la última palabra, y hay esperanza. Dios ha reservado la corona de la victoria *(stephanos)* para los mártires de la fe (Apoc. 2:10).

La ironía impregna el pasaje: derrotados por la espada del gladiador, los cristianos no obstante reciben la corona de la victoria. Han muerto; sin embargo, tienen la "corona de la vida", una imagen a menudo reproducida en los sepulcros de la antigüedad grecorromana para simbolizar la victoria sobre la muerte.[25] No obstante, no hay ninguna alusión a la inmortalidad del alma, una noción conservada por la mente griega y que posteriormente se infiltraría en la tradición judeocristiana. El siguiente versículo especifica que los mártires "no sufrirá[n] daño de la segunda muerte" (vers. 11), una expresión hallada solo en el Apocalipsis.[26] Sin embargo, la literatura rabínica y el Tárgum apoyan el concepto.[27] En todos estos pasajes, la "segunda muerte" consiste en la muerte final de los impíos, sin esperanza de resurrección. Un pasaje posterior del Apocalipsis (Apoc. 20:6) habla de dos resurrecciones. La primera pertenece a los justos, en la venida del Mesías. La segunda involucra a los impíos. Solo la primera resurrección tiene como resultado la vida eterna. Por otra parte, la segunda muerte conduce a la muerte eterna. Todos soportarán la primera muerte, pero solo los impíos conocerán la segunda muerte.[28]

Eximir a los mártires de Esmirna de la segunda muerte es asegurarles la verdadera resurrección, que conduce a la vida eterna. Para la Biblia, la liberación de la muerte no afecta meramente al alma, sino a toda la carne y la sangre del individuo, lo que desmiente cualquier suposición dualista.

Pérgamo

Nuestra travesía continúa hacia el norte, a 48 kilómetros de Esmirna. La ciudad de Pérgamo nos recibe con todo su esplendor y majestad –una ciudad sobre una colina–; de allí su nombre: "ciudadela", o "ciudad gloriosa". Situada, por así decirlo, afuera de las principales rutas comerciales de Asia, la ciudad de Pérgamo no obs-

tante siguió siendo la ciudad más grande del Asia Menor. El filósofo griego Strabo (aprox. 63 a.C. hasta aprox. 21 d.C.) la llamó la "ciudad ilustrada", y el historiador romano Plinio el Viejo (23-79 d.C.) la consideraba la "más famosa ciudad de Asia". Un centro político, Pérgamo era renombrada como un centro cultural y religioso también. Fue en Pérgamo donde se fabricó el pergamino por primera vez. La biblioteca de Pérgamo, que contenía doscientos mil rollos de pergamino, no tenía nada que envidiarle a la de Alejandría. La ciudad también era famosa por su vida religiosa. Sus hospitales y sus templos de curación en honor al dios Asclepias atraían a miles de peregrinos de todo el mundo, como lo avalan los hallazgos arqueológicos de una amplia variedad de monedas.

La ciudad de Pérgamo refleja la situación del tercer período de la historia de la iglesia. En contraste con sus predecesores, la iglesia de Pérgamo exhibe gran éxito y gloria. Los cristianos de Pérgamo son ciudadanos responsables. La era del martirio ha terminado. Las referencias a estos tiempos miserables aparecen en tiempo pasado: "[...] ni aun en los días en que Antipas mi testigo fiel fue muerto entre vosotros [...]" (Apoc. 2:13). El tiempo es de prosperidad y de comodidad.

Pero Pérgamo sí tiene problemas. La carta denuncia una práctica reminiscente de los tratos de Balaam, el profeta responsable de conducir al pueblo de Israel al sincretismo.[29] Balaam, cuyo nombre significa "devorar al pueblo", reconoció que hacer concesiones era la mejor forma de "devorar", o neutralizar, al pueblo elegido. Introducir al pueblo de Israel en elementos culturales extraños fue más dañino que la persecución o la muerte. Transigir con el mal puede ser más peligroso que el mismo mal. Es más fácil identificar al enemigo mientras está afuera de las murallas que cuando se ha infiltrado en las cámaras secretas de la ciudad. Esa era la situación con la iglesia de Pérgamo. El paganismo y el error se mezclaron con la verdad. A partir de Éfeso, la iglesia se había descarriado mucho. Los nicolaítas, una vez odiados por la iglesia, ahora predican dentro de sus muros: "Y también tienes a los que retienen la doctrina de los

nicolaítas" (vers. 15). Tanto Balaam, "que devora al pueblo", como los nicolaítas, un nombre que era el equivalente griego de Balaam y que significa "el conquistador del pueblo", ahora asolan a la iglesia.

La historia confirma esta tendencia a transigir. Para fortalecer su estatus político, la iglesia adoptó una actitud de flexibilidad y de apertura, amoldándose al poder de elite político. Los decretos imperiales promulgados en aquel tiempo reflejan el arte de la iglesia para hacer concesiones. Por ejemplo, el domingo, el día romano del sol, llegó a reemplazar al sábado como el día de descanso dado por Dios.[30]

El profeta Daniel ya había mostrado esta tendencia a transigir, en las visiones de la estatua y de las cuatro bestias. La visión de la estatua (Dan. 2) representaba a la iglesia por medio del barro cocido, que simboliza la dimensión religiosa, y el hierro, que simboliza el poder político.[31] En la visión de las cuatro bestias, un cuerno –poder político– que tenía rasgos humanos simbolizaba a la iglesia.[32]

El mismo llamado al arrepentimiento que escuchamos en Éfeso el ángel ahora lo repite aquí. La espada de dos filos en la boca del Hijo del Hombre (Apoc. 2:16) representa la palabra de un Dios que juzga, que separa la verdad del error (comparar con Isa. 49:2). La recompensa de los justos, el "maná escondido" y la "piedrecita blanca" (Apoc. 2:17), del mismo modo hacen alusión a un contexto de juicio. El maná evoca el Éxodo y la perspectiva de la Tierra Prometida. Este pan caído del cielo se convierte en la señal de la esperanza.[33] Según una antigua leyenda judía, durante la destrucción del Templo (siglo VI a.C.), el profeta Jeremías escondió la vasija de maná guardada en el Arca sagrada.[34] Recién en el tiempo del Mesías alguien encontraría la vasija de maná y lo volverían a comer como alimento.[35] Según esta leyenda, solo el fin del tiempo revelaría la identidad de los pocos escogidos para ser salvos. Mientras tanto, es imposible determinar quiénes son salvos y quiénes no.

La misma lección está grabada en la piedra blanca que lleva "un nombre nuevo" (vers. 17). La piedra blanca hace referencia al pro-

cedimiento judicial romano que utilizaba piedras negras y blancas para indicar el veredicto. El blanco significaba absolución, y el negro condenación. Recibir una piedra blanca representa el acto de re creación de lo Alto, la señal de un nuevo comienzo y de un nuevo destino. Así, Abram se convirtió en Abraham, que lleva la promesa de una prole generosa,[36] y Jacob se transformó en Israel, con la responsabilidad de luchar con Dios.[37] Las ubicaciones geográficas adquieren nuevos nombres: Jerusalén recibe la nueva apelación de "Jehová, justicia nuestra", en virtud de la presencia eterna de Dios entre su pueblo.[38] De la misma manera, los escogidos de Pérgamo reciben un nombre nuevo, "[...] el cual ninguno conoce sino aquel que lo recibe" (vers. 17). La Biblia y la tradición judía hablan del nombre de Dios como inefable e incomprensible.[39] De hecho, esta es la interpretación dada en una carta posterior: "[...] escribiré sobre él [el que venciere] el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios [...]" (Apoc. 3:12). Este "nombre nuevo" es el mismo nombre de Dios y, por extensión, el nombre de la nueva Jerusalén que Dios traería del cielo (vers. 12). Esta asociación del nombre de Jerusalén con el nombre de Dios mismo ya aparece en el libro de Jeremías, en donde el profeta le da un nombre nuevo a la ciudad: "[...] Jehová, justicia nuestra" (Jer. 33:16). Sobre la base de este versículo, el Talmud y la Midrash posteriormente elaborarán y asociarán a Jerusalén con el Mesías: "Porque ambos llevan el nombre del Santo Bendito Sea Él".[40] De igual manera, la Midrash nota que "así como [Dios] llama al Mesías con su nombre nuevo, así también llamará a Jerusalén con su nombre nuevo".[41] Hallamos este concepto en el mismo corazón del Apocalipsis. Los pocos escogidos, los 144.000 ciudadanos de la Nueva Jerusalén, reciben un nombre identificado con el de Dios (Apoc. 14:1; comparar con 22:4).

En la introducción a la carta, los fieles eran los que recordaban el nombre de Dios. Luego, en la conclusión, los escogidos de Pérgamo reciben el nombre de Dios como propio (Apoc. 2:17). La responsabilidad de Israel es llevar su nombre, porque su pueblo es la señal del Dios invisible. La mención de Antipas, que significa "el que

representa al padre", ya había hecho alusión a esto. La misión del hijo es llevar el nombre de su padre y representarlo en su ausencia. Por ello, este nombre es conocido solamente por los que lo reciben. Asimismo, si los elegidos de Pérgamo son los únicos que saben el nombre de Dios grabado en la piedra blanca, es debido a su relación personal con él. En el tiempo representado por Pérgamo, la iglesia visible comienza a perder su identidad y su misión como portadora del nombre de Dios.

Tiatira

Nuestra atención ahora se ha corrido hacia el este, a sesenta kilómetros de Pérgamo. Tiatira es una ciudad bastante insignificante en contraste con Éfeso y Pérgamo. Plinio se refiere a ella como a una "ciudad mediocre". Sin embargo, esta carta contiene las acusaciones más fuertes (Apoc. 2:20-27), y muy pocos elogios (vers. 19).

Ya el mal se había infiltrado en Pérgamo. La situación empeora con Tiatira. El mal ahora impregna cada área de la iglesia. El ángel describió la herejía en Pérgamo a través del símbolo de Balaam, cuya influencia había seguido siendo externa para la iglesia. Sin embargo, en la iglesia de Tiatira reina el mal, personificado por la reina Jezabel (vers. 20). Jezabel era la esposa de Acab, rey de Israel. Originaria de Fenicia e hija de Et-baal, rey de los sidonios (1 Rey. 16:31), sacerdote de Baal y de Astarot,[42] sin la ayuda de nadie condujo al Rey y al pueblo de Israel a la adoración de Baal. Mantenía personalmente a cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, y además es famosa por su odio exacerbado hacia el profeta Elías y a cualquiera que permaneciera fiel a YHWH. Su influencia continuó a través del gobierno de sus hijos y luego de su hija, Atalía.[43]

El reinado de Jezabel es característico de la iglesia de Tiatira. La herejía se ha vuelto oficial y coincide con el poder de elite de la iglesia. La iglesia ahora se ha establecido como un poder político y se viste con vestiduras reales. Y, de hecho, la ciudad de Tiatira era célebre por sus tinturas de púrpura, el color de la realeza[44] y del sacerdocio.[45] Recordamos a Lidia de Tiatira, que trabajaba en el

comercio de las tinturas.[46]

Pero la ciudad de Tiatira también tenía una reputación por su adoración al dios Tyrimnos (dios del sol), que luego se transformó en el culto del emperador romano. Irónicamente, el autor de la carta se presenta en un halo de brillo resplandeciente, con ojos como "llama de fuego", los pies como bronce bruñido, eclipsando así al dios-sol y denunciando su orgullo presuntuoso. La Jezabel simbólica usurpa la autoridad de Dios cuando la iglesia toma decisiones que son solo de Dios.

La carta menciona a "todas las iglesias" (Apoc. 2:23). A menudo los testigos de Dios se olvidan de a quién representan y reemplazan el objeto de su testimonio por su propia voz. Es un riesgo que enfrentan todas las religiones y todos los profetas. La gente puede sustituir sus propias voces por la de Dios. Las tradiciones y las instituciones pueden prevalecer sobre la verdad que les dio origen. Cuando los seres humanos y las instituciones toman el lugar de Dios y de la verdad, el resultado siempre es el mismo: la intolerancia y la persecución. Esas llegaron a ser las características de la iglesia de Tiatira, la iglesia del medioevo, oficialmente instituida en 538 d.C., después de la última amenaza arriana,[47] y desmantelada en 1563, con el Concilio de Trento. Era la iglesia de la Inquisición y de las Cruzadas. La historia humana nunca ha sido testigo de persecuciones tan prolongadas y sistemáticas. Uno comprende la ira del Hijo de Dios cuando interpone un juicio de intenso sufrimiento (vers. 22). La iglesia pagará caro por su intolerancia.

Sin embargo, debemos notar que Dios no dirige su cólera contra los hombres y las mujeres de Tiatira sino contra la iglesia como una institución humana. Incluso dentro de la iglesia de Tiatira, innumerables hombres y mujeres permanecieron fieles y no conocieron "las profundidades de Satanás" (vers. 24). Esta expresión encuentra su eco en una frase similar acerca de Dios: "lo profundo de Dios" (1 Cor. 2:10), que caracteriza a los que ponen su confianza en el Espíritu de Dios y no en "la sabiduría de los hombres" (vers. 5). Como en los tiempos de la Jezabel original, sus rodillas no se "do-

blaron" ante la voluntad de la nueva Jezabel (1 Rey. 19:18), sino que han permanecido fieles a su Dios. La carta reconoce estas excepciones y las elogia efusivamente. También menciona cuatro virtudes: el amor, la fe, el servicio y la perseverancia (Apoc. 2:19). La iglesia de Tiatira también es la iglesia de Francisco de Asís (1182-1226) y de Luis, el rey francés llamado el Santo, que fundó algunas de las primeras escuelas, hospitales y universidades. Es un tiempo de cambio y de reforma. Recordamos a Pedro Valdo (1140-1217) en Italia, a Juan Wycleff (1320-1384) en Inglaterra y a Juan Huss (1369-1415) en Bohemia. Luego vino Martín Lutero (1483-1546) en Alemania. El ángel alienta a todos estos hombres, a todos estos movimientos: "[...] lo que tenéis, retenedlo hasta que yo venga" (vers. 25).

El Apocalipsis extiende la esperanza escatológica como el consuelo y la recompensa supremos. Primero representa el don de la "autoridad sobre las naciones" (vers. 26), una promesa derivada de Salmo 2:8 y 9, que anuncia la era mesiánica. Según los antiguos rabinos, esa sería la venida del "Mesías hijo de David".[48] Puesto que la carta a esta iglesia describe el intento humano de usurpar la autoridad de Dios, necesitamos que nos recuerden quién tiene poder supremo solamente.

La esperanza de la Segunda Venida también es el don de "la estrella de la mañana" (Apoc. 2:28), una alusión a Números 24:17 ("Saldrá ESTRELLA de Jacob"), un pasaje tradicionalmente interpretado en el judaísmo como refiriéndose al Mesías: "Números 24:17, lo veo: esto se aplica al Mesías Rey, 'saldrá ESTRELLA de Jacob', la estrella de la oscuridad [...] esta es la estrella del Mesías".[49] Esta última promesa alentó a todos los que lucharon durante la Edad Oscura y que anhelaban un nuevo amanecer.

Sardis

A sesenta kilómetros al sur de Tiatira, la ciudad de Sardis se extiende en dos niveles; de allí la forma plural del nombre (*Sardeis*, en griego). Originalmente la ciudad estaba construida sobre una meseta, pero en el transcurso de su evolución se extendió hacia los valles

inferiores y las pendientes. La topografía de Sardis da testimonio de su decadencia. Sardis es el ejemplo perfecto del contraste entre un pasado glorioso y un presente desdichado. En el tiempo del exilio de Yohanan, el pasado glorioso de Sardis era historia. Cinco siglos antes se erigía entre las ciudades más prestigiosas del mundo. El acaudalado Croesus había sido su último rey (reinó de 560 a 546 a.C.). Luego cayó en manos de Ciro. Cuando su ejército se acercó a la cima de la meseta, descubrió que las puertas de la ciudad estaban abiertas y sin vigilancia. Distraído por sus riquezas, Croesus no se había preparado para la guerra. La ciudad de Sardis pronto se marchitó hasta convertirse en un monumento polvoriento del pasado, lo que les recordaba a sus habitantes el penoso precio de su falta de vigilancia.

La tragedia de la historia de la ciudad ahora inspira las exhortaciones de la carta: "Acuérdate, pues, de lo que has recibido y oído; y guárdalo, y arrepiéntete [...]" (Apoc. 3:3). Toda la carta apela a que la iglesia regrese a un pasado de fe verdadera y auténtica.

El autor de la carta ahora se presenta –como lo había hecho en la carta a la iglesia de Éfeso– como "el que tiene [...] las siete estrellas" (vers. 1; comparar con Apoc. 2:1). Sardis, al igual que Éfeso, es la única iglesia que "tiene" algo. A pesar de todas las acusaciones en su contra, las dos iglesias todavía "tienen" algo a su favor. La misma palabra griega *alla* ("pero", Apoc. 2:6; 3:4) introduce el elogio, el "tienes" dentro del cuerpo de reprimendas. Ambas iglesias reciben la promesa de la vida: "el árbol de la vida", para Éfeso (Apoc. 2:7); y el "libro de la vida", para Sardis (Apoc. 3:5). Y ambas comparten el banquete celestial: para Éfeso (Apoc. 2:7), el derecho a comer del árbol de la vida; y, para Sardis (Apoc. 3:4, 5), la mención de las vestiduras blancas, una imagen que evocaba el concepto de fiestas y celebración (Ecl. 9:8).

La iglesia de Sardis representa un regreso del cristianismo a sus fuentes. En la iglesia de la Reforma, su pueblo redescubre el mensaje original de la Biblia. Las mentes se abren cuando reina la búsqueda de la verdad. El movimiento de la Reforma estableció un

acceso directo a los documentos bíblicos al suprimir las barreras del sacerdote y la tradición. Los eruditos incentivaban el estudio de la Biblia en sus idiomas originales, el griego y el hebreo, y comenzaron a producir las primeras gramáticas hebreas.

Pero rápidamente el dinamismo del cambio se solidificó en dogma. La iglesia introdujo nuevas tradiciones y credos. Prevalecía una preocupación por la doctrina correcta por sobre una relación personal con Dios. La intolerancia volvió a entrar sigilosamente en la vida de la iglesia. Los protestantes tuvieron sus propias inquisiciones. Calvino hizo que eruditos tales como Miguel de Servet (1511-1553) fuesen ejecutados en la hoguera, en tanto que Lutero se encarnizó en contra de los católicos y los judíos, y prometió exterminar a los que eligieran no seguir su ejemplo. Las víctimas de las guerras religiosas de Europa no solo eran protestantes, ya que los líderes eclesiásticos cometieron más crímenes en el nombre de Dios. Tanto la iglesia Protestante como la Católica se establecieron como instituciones poderosas. Al olvidarse de las fuentes de la verdad, los protestantes cayeron en la misma clase de errores que habían criticado de la iglesia medieval.

La historia está obligada a repetirse por los que no tienen memoria. La iglesia que no sigue vigilando pierde la razón de su existencia. Los guardias de la ciudad se han dormido. "Sé vigilante" exhorta la carta divina. "[...] Afirma las otras cosas que están para morir [...]" (Apoc. 3:2); "[...] si no velas, vendré sobre ti como ladrón [...]" (vers. 3).

Los imperativos rugen en toda la carta a Sardis: "Sé vigilante", "afirma", "acuérdate", "guárdalo", "arrepiéntete". Ese lenguaje procura despertar a las personas que, como hicieron los antiguos pobladores de Sardis, se encierran en las riquezas y la comodidad.

"Pero", suspira el autor de la carta, "unas pocas personas en Sardis" permanecen fieles a sus principios. No han "manchado sus vestiduras" (vers. 4). Perdura una minoría. La noción de un "remanente" impregna la tradición bíblica. Desde Set, el tercer hijo de Adán, hasta los constructores del Templo bajo las órdenes de Esdras

y de Nehemías; desde los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob hasta los discípulos de Elías, la historia del pacto de Dios con su pueblo constantemente se reorganiza en torno de estos poquísimos, de este "remanente" sobreviviente.

Dios le hizo la misma promesa de un remanente sobreviviente al profeta Isaías, que la proclamó en el nombre de uno de sus hijos, Sear-jasub (un remanente regresará), como señal para su pueblo soñoliento. Yohanan también juega con el nombre *Sardis* para transmitir su mensaje profético por medio de la aliteración *"sterison"* ("Sé vigilante"). Dentro del nombre de Sardis podemos oír el resonante *sterison*, el poderoso grito para abrirles los ojos a los amenazados por el sueño de la muerte.

Filadelfia

A solo sesenta kilómetros al este de Sardis, Filadelfia está llena de cicatrices, por su tumultuoso pasado de terremotos. La gran planicie volcánica que la rodea lleva el nombre de Katakaumena (tierra quemada). Los colonos de Pérgamo que querían propagar el idioma y la cultura griegos descubrieron la ciudad durante el reinado de Attalus II (159-138 a.C.). La ciudad de Filadelfia ("amor fraternal") le debe su nombre al gran amor del rey por su hermano Eumenes II. Pero también tenía otros nombres. En gratitud a Tiberio (emperador romano de 14 a 37 d.C.), que ayudó en su reconstrucción después de terremotos devastadores, adoptó el nombre de Neo-Cesarea (nueva ciudad del César); luego lo volvió a cambiar por Flavia en gratitud al emperador posterior (Flavio) Vespasiano (que gobernó de 69 a 79 d.C.). La carta a la iglesia de Filadelfia, refleja su tormentoso pasado. Nuevamente la profecía muestra detalles históricos para ilustrar su mensaje. Al igual que la ciudad de Filadelfia, los colonos han hallado la iglesia profética de Filadelfia. La iglesia de Filadelfia es la iglesia de las misiones, que se expande más allá de la frontera europea hasta África y las Américas (fin del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XIX). Una renovación del espíritu, del entusiasmo y del celo de los comienzos caracteriza el espíritu de

su cristianismo: "[...] Aunque tienes poca fuerza, has guardado mi palabra, y no has negado mi nombre" (Apoc. 3:8).

Los escogidos de Filadelfia caminan en los pasos del remanente de Sardis. Ellos también han guardado la palabra. Pero la iglesia de Filadelfia está en mejores condiciones. Aunque tiene un remanente justo, la carta a Sardis pide "fortalecer" lo que queda de la palabra. Pero la carta a Filadelfia solo tiene elogios por la entereza de los que han "guardado" (vers. 8, 10) la palabra. La situación en Filadelfia ha progresado más allá de la de Sardis. Con lo que solo soñaban los creyentes de Sardis, ahora llega a ser una realidad en Filadelfia. En Sardis, la venida del Mesías podría ser como la de un ladrón; no se espera la llegada de un ladrón, mucho menos se la anhela. Sin embargo, la carta a Filadelfia menciona el regreso del Mesías sin un tono negativo, y los términos sugieren que los creyentes lo esperan con impaciencia: "[...] yo vengo pronto [...]" (vers. 11).

La iglesia de Filadelfia es un tiempo de reavivamiento entre Dios y su pueblo. Hasta los enemigos de la iglesia reconocerán su condición como los amados de Dios: "[...] yo haré que vengan y se postren a tus pies, y reconozcan que yo te he amado" (vers. 9; comparar con Sal. 23:5). Vemos la reciprocidad entre el pacto y el amor de Dios sugerida por el eco entre los dos verbos: "has guardado" (Apoc. 3:10) y "yo también te guardaré" (vers. 10). Los profetas ya habían proclamado esta relación: "[...] seré a vosotros por Dios, y vosotros me seréis por pueblo [...]" (Jer. 7:23). En Cantares, asume el lenguaje del amor: "Mi amado es mío, y yo suya [...]" (Cant. 2:16; comparar con Cant. 6:3; 7:10, 11). Esta relación de amor exclusivo resuena en el mismo nombre de la iglesia: Filadelfia, "amor fraternal".

Aquí nuevamente el Apocalipsis declara la esperanza escatológica: "[...] yo vengo pronto [...]" (Apoc. 3:11). La promesa hecha "al que venciere" se extiende más allá de la promesa hecha a la iglesia de Sardis. Esta, ahora, tiene duración eterna en el nuevo Reino inaugurado por la llegada del Mesías. "[...] yo lo [al que venciere] haré columna en el templo de mi Dios, y nunca más saldrá de allí [...]" (vers. 12). La "columna" ya transmite, por asociación, la idea de

continuación. En el mundo judío, era costumbre erigir una columna como monumento que ayudara a recordar a una persona después de su muerte y así inmortalizar al individuo en la memoria de los vivos. Esas columnas, por ejemplo, formaban parte de la antigua sinagoga de Chorazin y Kefar Nahum (Capernaum). Identificarse como una columna significa, entonces, que una persona permanecerá por siempre como parte esencial del Templo de Dios. Pero, la promesa va más allá aún: también serán identificados con Dios mismo, pues el nombre de Dios será escrito sobre ellos. Al igual que la antigua ciudad grecorromana, los vencedores de Filadelfia reciben el nombre de su benefactor, de su Dios. Sin embargo, esta recompensa afectará profundamente la identidad y el destino de los justos, ya que transforma su propio ser. El justo se ha convertido para siempre en una persona identificada en relación con Dios y con su Templo. El Talmud resuena con las mismas asociaciones. "Tres son llamados por el nombre del Santo Bendito Sea Él, y son los siguientes: el justo, el Mesías y Jerusalén".[50]

La iglesia de Filadelfia se caracteriza por su esperanza en el Reino de Dios. Este probablemente sea el momento de la historia que más se preocupa por la esperanza escatológica. Esa esperanza se apoderó de las personas en los Estados Unidos, Alemania, Escandinavia, Francia, Suiza y Holanda. Un historiador de la época, John B. McMaster, informa que casi 1 millón de personas de los 17 millones, en los Estados Unidos, participaron de este movimiento.[51] Sus expectativas eran de lo más serias, porque parecían estar reforzadas por la profecía bíblica. Los líderes religiosos, incluso, determinaron una fecha precisa para los cálculos proféticos: 1844.

Es interesante notar que la misma fiebre también se apoderó de los judíos y los musulmanes. En el judaísmo, el renacimiento del judaísmo europeo a través del jasidismo incluía una predicción de la venida del Mesías para el año 5603 (1843/1844).[52] Los musulmanes Baha'i arribaron a una conclusión similar. La *bab* ("la puerta", que se abre al *iman* oculto) aparecería en el año 1260 de la *hégira*, es decir, en 1843/1844.[53] Y, en el mundo secular, el nacimiento del

marxismo, con sus esperanzas y optimismo en el progreso humano, también proclamó la expectativa de un mundo nuevo.

Comprendemos mejor el significado de la promesa de la carta: "[...] he puesto delante de ti una puerta abierta, la cual nadie puede cerrar [...]" (Apoc. 3:8). La imagen de una "puerta abierta" reaparece en el próximo capítulo (Apoc. 4:1). El período de la iglesia de Filadelfia, de la forma en que se lo representa por medio de una puerta abierta al cielo y a la tierra, es de esperanza y expectativas; un tiempo de preparación para la salvación que proviene de lo alto.

Laodicea

Después de Filadelfia, la mirada del profeta viaja a setenta kilómetros hacia el sur, hasta Laodicea. Es la última parada, el tiempo del fin: nuestro tiempo, una idea ya insinuada por el hecho de que es la séptima carta, un símbolo del fin. La idea de irrevocabilidad impregna todo el mensaje. Ya el mismo autor se presenta como el "Amén" (Apoc. 3:14). Aquí tenemos la última palabra, el cumplimiento de todas las promesas, de todas las oraciones. El profeta Isaías hacía mucho tiempo había descrito a Jehová como el "Dios del Amén" (Isa. 65:16, traducción literal).[54] En ambos textos hay una referencia a la Creación luego de ambos amenes.

El Dios del Amén en Isaías jura: "[...] yo crearé nuevos cielos y nueva tierra [...]" (vers. 17). En la carta a Laodicea, el Dios del Amén se autodefine como "el principio de la creación de Dios" (Apoc. 3:14). La palabra griega *arche*, para "principio", es la traducción de la palabra hebrea *bereshit* (principio) de Génesis 1:1.[55] El Dios del fin también es el Dios del principio. Está presente desde el principio hasta el fin.

Durante estos últimos días, la venida de Dios nunca ha estado tan cercana. La carta lo describe como golpeando la puerta (Apoc. 3:20), como se entona en Cantares, cuyo amado también se lo describe a la puerta (Cant. 2:8, 9; 5:5). Yeshua está a la puerta, lo que significa en el lenguaje del Nuevo Testamento que el fin está cercano (Mat. 24:33; Mar. 13:29). La siguiente referencia a la comida

íntima tiene la misma connotación: "[...] entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo" (Apoc. 3:20).

La comida por mucho tiempo ha simbolizado el anhelo de la reunión final. La idea de añoranza sazona cada comida sagrada del calendario levítico.[56] Aparece en el Salmo 23, en el que la mesa del banquete honra a quienes han permanecido cerca de Dios incluso hasta el punto de morir. Las referencias a las comidas en las que participaron Yeshua y sus discípulos en el Nuevo Testamento tienen la misma connotación.[57] La última cena que compartieron, el *seder*, la hicieron con la esperanza de su reunión final en el cielo, y ha llegado a plasmar la esperanza para todos los cristianos.[58]

El banquete de la reunión final es uno de los temas centrales del Apocalipsis.[59] El tacto, el olfato, la vista y el gusto, todo contribuye al placer de esta esperanza. La presencia del huésped enriquece tanto más la experiencia. La expresión tradicional "[...] entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo" (Apoc. 3:20), además, indica la intimidad y la mutualidad de la relación. En el Medio Oriente, las personas comúnmente se sientan juntas en el piso y comen con las manos del mismo plato, tocan y comparten la comida unos con otros, una empresa riesgosa por cierto. La comida era verdaderamente un acto de comunión. Debemos imaginarnos que la reunión con Dios es un acontecimiento concreto, para experimentarla en forma física e histórica. Es interesante notar que quien tiene esperanza, en nuestro pasaje, no es la humanidad, sino Dios. Es Dios el que golpea, el que suplica, no nosotros: "He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz [...]" (vers. 20).

Dios es el que debe ser invitado a entrar. La comida primero ha de ser compartida en nuestro medio. En contraste con la situación de Filadelfia, solo nosotros podemos abrir la puerta: "Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré". Después de un largo llamado al cambio y al arrepentimiento (vers. 15-19), es el último pedido de Dios, que es de lo más patético porque Laodicea ni siquiera siente la necesidad de cambiar. La iglesia se cree justa, como su nombre lo indica: "pueblo justo", y como menciona la carta explícitamente:

"[...] tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad [...]" (vers. 17).

Esta es precisamente la actitud de la antigua ciudad de Laodicea, famosa por sus riquezas y por su elaborado sistema bancario. Cuando el estadista romano Cicerón (106-43 a.C.) viajaba a través de Asia Menor, siempre se detenía allí para cobrar sus cartas de crédito. El pueblo de Laodicea había producido su propia moneda desde el siglo II a.C., con la imagen de sus dioses locales. Totalmente autosuficiente, Laodicea no necesitaba intervención externa. El historiador Tácito (55-120 d.C.) se había maravillado de que, después de su devastación por un terremoto en 61 d.C., la ciudad de Laodicea se haya reconstruido por su cuenta, sin ninguna ayuda del gobierno romano.[60]

Laodicea también le debe su riqueza a sus fértiles tierras de labranza y a sus pasturas, donde apacentaban los rebaños cuya lana negra pura le había dado fama a la ciudad.[61] Era el centro de una floreciente industria textil. La ciudad también era conocida por sus exportaciones de colirio medicinal.

Pero la carta profética considera que toda la riqueza de la ciudad es inútil. El oro de Laodicea está deslustrado, su pureza es dudosa. La carta aconseja comprar oro "refinado en fuego" (vers. 18). Del mismo modo, Dios se burla del atuendo de la iglesia, y le aconseja que se vista. Enceguecida por su sensación de autoestima, ni siquiera puede ver que está desnuda. Los presuntuosos de Laodicea son ridículos: cuando se pasean, no caben en sí, con plena ilusión de que están bien vestidos, cuando en realidad solo están desnudos y son miserables. La carta los insta a comprar colirio para que los ayude a ver su propia desdicha.

Dios ha encontrado que las riquezas de Laodicea –el oro, los textiles, el colirio y todas sus posesiones– son carentes. La razón es sencilla: sus riquezas provienen de la fuente equivocada. La iglesia debe "de mí compr[ar]" (vers. 18); de Yeshua. La riqueza de estos creyentes de la última hora es basura, porque no proviene de Dios. Su situación es de lo más trágica, porque no son conscientes de

ello y creen que son ricos. Su mentalidad no es más que el síntoma de una civilización que se enorgullece en su secularismo y en su humanismo mientras excluye a Dios. A las riquezas –incluso las espirituales y religiosas– las acumula por sus habilidades de la razón. Los asuntos religiosos han sido despojados de toda referencia a lo sobrenatural. Los milagros pertenecen a antiguos mitos y creencias. El Reino de Dios se ha transformado en una construcción humana. La iglesia institucional –por no decir la nación– ha reemplazado a la ciudad de Dios. La política ocupa el lugar de la religión; y la razón, el de la revelación. Lo humano ha usurpado lo divino en todos los niveles. Esta actitud se ha infiltrado hasta en los que se supone que esperan. La certeza de la verdad y el elevado nivel de moralidad y de espiritualidad que han alcanzado solo los sumerge en la autosatisfacción y el orgullo. Las riquezas materiales –el resultado exitoso de los proyectos misioneros, administrativos y eclesiásticos– ocultan el pésimo estado real de la situación. E incluso, cuando verdaderamente perciben su necesidad, les falta pasión. La indiferencia acompaña a la ignorancia. Después de diagnosticar su problema, la carta a Laodicea declara: "Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca" (vers. 16). La antigua ciudad tenía manantiales minerales cercanos. No hay nada que provoque más náuseas que el agua tibia sulfurada, y eso simbolizaba la condición espiritual de la iglesia.

No necesitamos mencionar ningún nombre, dado que todos encajamos en el perfil. La carta a Laodicea también es un "juicio del pueblo", el otro significado del nombre "Laodicea". ¿Qué se puede hacer? Para el autor de la carta, la solución está más allá de los medios humanos. No vale la pena organizar otro coloquio, otra comisión, ni siquiera recurrir al juego del poder y del dinero. La respuesta está en otro lado e implica un cambio de papeles. El pobre juega a ser rico y el rico juega a ser pobre. La gente de Laodicea pasa por rica. Dios responde tomando los harapos de un mendigo. La solución está más allá de la puerta, que solo puede se abierta desde el interior, como en Cantares (Cant. 5:5). Los que corren este

riesgo –"el que venciere"– no solo reciben el nombre de Dios, como en Sardis, sino también ahora reciben el privilegio y el poder de Dios de gobernar con él: "[...] le daré que se siente conmigo en mi trono [...]" (Apoc. 3:21).

Los que abren la puerta del corazón entrarán por las puertas del cielo, y llegarán a ser parte de un nuevo orden, de otra soberanía, un nuevo deleite de cosas que nadie merece.

Es interesante notar que precisamente el capítulo siguiente comienza con una puerta: "[...] he aquí una puerta abierta en el cielo [...]" (Apoc. 4:1), que deja ver el Trono de Dios. El Apocalipsis habla de dos puertas. Una está aquí abajo, donde Dios llama apasionadamente, como lo hace el amado en Cantares: "[...] Es la voz de mi amado que llama: Ábreme, hermana mía, amiga mía [...]" (Cant. 5:2). En este contexto, el llamado es extremadamente violento. La palabra hebrea utilizada aquí, *dafaq*, denota un aporreo insistente. La Escritura utiliza la misma palabra del pastor que le indica a su rebaño que se apresure.[62] Este texto sugiere que Yeshua está aporreando la puerta. Su pasión indica la urgencia y la seriedad de la situación. Abrir la puerta de nuestro corazón es responsabilidad nuestra. La religión lidia con la realidad de la existencia diaria y se ocupa de nuestras luchas y decisiones. Es nuestra respuesta a la súplica de Dios de llegar a ser parte de nuestra vida.

La otra puerta se abre en los cielos. Solo Dios puede abrirla. Nos da acceso a su perdón y a su Reino. La religión no es meramente existencial, con consecuencias éticas y emocionales. Tampoco es solo un asunto del individuo y del presente. El Reino de Dios no está solo en nuestro medio (comparar con Luc. 17:20, 21). El Apocalipsis habla de otra puerta, una puerta en el cielo, que solo Dios puede abrirla. El Reino de Dios tiene aspectos cósmicos. El Apocalipsis utiliza la misma imagen de la puerta para sugerir una relación entre el Reino individual y el universal. El Reino de Dios comienza aquí abajo, cuando abrimos la puerta: "[...] entraré a él, y cenaré con él [...]" (Apoc. 3:20). El banquete ya ha comenzado en nuestra existencia. Dios baja hasta nosotros y come en nuestra mesa. Pero, en su

presencia llegamos a desear más. Nuestra comunión con él produce el deseo de una intimidad más profunda. La comida se vuelve un mero aperitivo del plato principal. Cuanto más nos acercamos a Dios, más ansiamos su presencia; cuanto más llegamos a entender lo que falta en esta comida, más anhelamos el banquete de allí en lo alto. Y, cuanto más abramos nuestra puerta aquí, más suspiraremos para que Dios abra de par en par la otra puerta en el cielo.

Referencias

[1] Solo en Apocalipsis 5:6, el libro menciona específicamente al cordero, "como inmolado". La muerte del cordero precede a la escena del Trono del capítulo 5.

[2] En la tradición bíblica y la judía, los huesos hacen referencia a la resurrección (ver Eze. 37:1-14; 2 Rey. 13:21; comparar con Job 10:11; Sal. 34:20; Isa. 66:14; Gén. 50:25). En el pseudoepigráfico de Jubileos (siglo II a.C.), la prohibición de quebrar los huesos del cordero pascual parece estar ligada al milagro de la resurrección: los huesos de Israel han de permanecer enteros, aparentemente para la resurrección (Jubileos 49:13).

[3] *Didache* 10. 6; comparar con 1 Cor. 16:22.

[4] Talmud Babilónico, *Shabbath* 53b.

[5] Ver Dan. 2:28; comparar con 2:37, 44, 45; Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 27.

[6] Ver Gén. 1; Éxo. 34:18; Lev. 23:36; Núm. 28:11, 19, 27, etc.

[7] Ver 4 Ezra (2 Esdras) 13:1; Eclesiástico (o Sirach) 7:3; 20:12; 22:12, etc.

[8] Col 1:2; 4:13.

[9] *Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, ed. Samuel Prideaux Tregelles (Oxford: 1867), pp. 19, 45.

[10] Apoc. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22.

[11] Miq. 1:10-16.

[12] Ver Dan. 11; comparar con Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 171-175.

[13] Ver W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, ed. actualizada, ed. Mark W. Wilson (Peabody, Mass., 1994), pp. 131-133.

[14] Dan. 2:37, 38; comparar con Gén. 1:28; Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 30.

[15] 1 Ped. 5:8; comparar con Job 1:7 en la Septuaginta.

[16] Ver Hipólito (fallecido aprox. en 226 d.C.), *The Refutation of All Heresies* 7. 24 *(Ante-Nicene Fathers*, t. 5, p. 115); y Epifanio (fallecido en 403 d.C.), *Adversus Haereses* 1. 2. 25 *(Patrologicae Graecae*, t. 41, cols. 319-330). Ver también D. M. Beck, "Nicolaitans", *Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962), t. 3, pp. 547, 548.

[17] Sobre las primeras opiniones del gnosticismo cristiano, ver R. M. Grant, "Gnosticism", *Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962), t. 2, p. 404.

[18] Ver Gén. 1:29. Comparar con Dan. 1:16; Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 19, 20.

[19] Ver Prov. 3:1-18.

[20] Ver Talmud Babilónico, *Ketubot* 111b; comparar con *Zohar* 2. 151a-151b.

[21] Ver Hech. 7-9.

[22] Donald Kagan, Steven Ozment y Frank M. Turner, *The Western Heritage*, 3ª ed. (Nueva York: 1987), pp. 191, 192.

[23] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 108-110, 143-146.

[24] *Aboth* 5. 1-9.

[25] Franz Cumont, *Études syriennes* (París, 1917), pp. 63 y sig.

[26] Apoc. 20:6, 14; 21:8.

[27] Tárgum de Jer. 51:39, 57; comparar con Tárgum de Deut. 33:6 y de Isa. 22:14; 65:6, etc.

[28] Daniel probablemente hace alusión a los dos tipos de muerte y resurrección en Daniel 12:2.

[29] Núm. 25:1-5.

[30] Ver Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Berrien Springs, Mich.: 1977), y Kenneth A. Strand, "The Sabbath and Sunday From the Second Through the Fifth Centuries", en *The Sabbath in Scripture and History*, ed. Kenneth A. Strand (Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1982), pp. 323-332.

[31] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 34-36.

[32] *Ibíd.*, pp. 106-112.

[33] Éxo. 16:15; Sal. 78:25.

[34] Éxo. 16:33, 34; Heb. 9:4.

[35] Mekhilta 16. 25; comparar con Baruc 29:8; Talmud Babilónico, *Hagigah* 12b.

[36] Gén. 17:5.

[37] Gén. 32:28.

[38] Jer. 33:16.

[39] Ver Éxo. 3:13-15, comparar con Gén. 32:29, 30; Juec. 13:17, 18, que conducen a la prohibición de pronunciar el nombre divino (ver Talmud Babilónico, *Kiddushin* 71a; Mishná, *Sanhedrin* 10. 1).

[40] Talmud Babilónico, *Baba bathra* 75b.

[41] *Midrash on the Psalms*, Salmo 21, parte 2.

[42] Ver Josefo *Antiquities of the Jews* 7. 13. 2.

[43] 2 Rey. 8:18, 26, 27; 10; 11.

[44] 1 Macabeos 8:14; Homero *The Illiad* 4. 141-145.

[45] Éxo. 25:4; 28:5, 6; 39:29; Josefo, *Wars of the Jews* 5. 5. 4.

[46] Hech. 16:14, 15, 40.

[47] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 109, 110.

[48] Talmud Babilónico, *Sukkah* 52a.

[49] *Pesiqta Zutarta*, Núm. 24:17.

[50] Talmud Babilónico, *Baba Bathra* 75b.

[51] *A History of the People of the U.S. From the Revolution to the Civil War* (Nueva York: 1920), t. 7, p. 136.

[52] Ver especialmente Menahem Mendel, *Zemah Zedek* (1870-1874).

[53] Ver Mírzá Husain Hamadani, *The Táríkh-i-jadíd, or New History of Mírzá 'Alí Muhammad, the Báb*, trad. y ed. Edward G. Browne (Cambridge: reimpresión 1975), p. xxxv.

[54] La NVI traduce "Dios de la verdad". La palabra *amén* tiene la misma raíz que la palabra *emet*, verdad.

[55] Ver también Juan 1:1.

[56] Gén. 14:18-20; 31:54; Deut. 12:5-7, 17, 18; 14:23, 26, 15:20; Éxo. 18:12; 24:11; 1 Sam. 9:11-14; Prov. 9:1-5.

[57] Ver Mat. 5:6; 9:11; 22:1-14; Mar. 6:25-44; Luc. 13:29.

[58] Mar. 14:25; 1 Cor. 11:26.

[59] Apoc. 2:7; 3:20; 19:7, 9; 22:2.

[60] *The Annals* 12. 27.

[61] Strabo, *The Geography of Strabo* 12. 8. 16.

[62] Ver Gén. 33:13, 14.

CAPÍTULO 2

LA *JIHAD* CRISTIANA

(APOCALIPSIS 4-8:1)

Shabuot

Y, por supuesto, la puerta de Apocalipsis 3 responde a otra puerta: la "puerta abierta en el cielo" de Apocalipsis 4. La voz del Hijo del Hombre nuevamente se apodera de Yohanan. Sin embargo, esta vez Yeshua le dice al profeta: "Sube acá" (Apoc. 4:1). Y, cuando lo hace, ve que "he aquí, un trono establecido en el cielo, y en el trono, uno sentado" (vers. 2).

El Apocalipsis es el libro del Nuevo Testamento que tiene la mayor cantidad de referencias al Trono. Entre las 62 veces que aparece la palabra griega para "trono" en el Nuevo Testamento, 47 aparecen en el Apocalipsis, seguidas de solo cuatro en el Evangelio de Mateo. El tema del Trono es importante para Yohanan. La alusión al Trono les interesa tanto a los contemporáneos del profeta –preocupados por los tronos terrenales, especialmente el del César– como a la gente actual, que ha desechado la noción del trono como nada más que un vestigio monárquico. El Apocalipsis multiplica las alusiones al Trono de Dios para recordarnos que, en efecto, existe un "trono [...] en el cielo", exaltado sobre todos los demás tronos. "Trono" es la palabra clave del capítulo 4. De los 47 usos de la palabra en el Apocalipsis, este tiene 14.

Yohanan sencillamente menciona el Trono y no intenta describirlo. En cuanto a la persona sentada en el trono, Yohanan también se siente incapaz de describirla. No obstante, aquí se vuelve poético y compara al individuo con tres piedras preciosas: jaspe, cornalina y esmeralda. Esta combinación específica es significativa, puesto que el pectoral del sumo sacerdote de Israel contiene esas mismas

tres piedras (Éxo. 28:17-19). Es el único lugar en que la Escritura menciona las tres gemas juntas. Yohanan no ve mucho más del Ser misterioso sentado en el Trono, aparte de las tres piedras. De nuevo, la intención es evocar el Templo.

El arco iris arriba del Trono aumenta su esplendor. También nos recuerda el arco iris de la esperanza después del Diluvio. Un símbolo de la gracia, el arco iris sirve para mitigar el aura de justicia representada por el Trono. En medio de "relámpagos y truenos y voces" (Apoc. 4:5) –precursores del próximo caos histórico y de la ira de Dios–,[1] el arco iris es la señal del amor de Dios que, con su justicia, salva y da esperanza. El arco iris también es "la visión de la semejanza de la gloria de Jehová" (Eze. 1:28); es decir, de su infinita grandeza y poder. El gran arco comprende los cielos y la tierra; la totalidad del universo.

Alrededor del Trono se sientan 24 ancianos. Su edad los identifica con el juez de cabellos blancos (ver Apoc. 1:14), y su ubicación –ellos, al igual que él, se sientan en tronos– revela su calidad de jueces.[2] Los 24 ancianos, entonces, representan a los que "vencier[o]n" en la carta a Laodicea; los invitados a sentarse con el Hijo del Hombre en el Trono (Apoc. 3:21), para ayudarlo a juzgar. Pero hasta el capítulo 20, el Apocalipsis no los describirá juzgando. Por ahora, rinden alabanza y adoración (Apoc. 4:9-11). Su deber, poco después, implica transmitir "las oraciones de los santos" (Apoc. 5:8), e incluso uno de ellos ayuda a Yohanan a identificar al último remanente (Apoc. 7:13, 14). Esas responsabilidades reflejan las de los sacerdotes más que las de los jueces. Sin embargo, los dos papeles no son necesariamente incompatibles. Sentados sobre tronos, al igual que el Sumo Sacerdote, están investidos del doble deber de sacerdote y juez, una vinculación que data del tiempo de Moisés, cuando el sacerdote además era juez.[3]

Por supuesto, el número 24 es simbólico. Está relacionado con el número 12, el número del pacto (cuatro [número de la tierra] veces tres [número de Dios]). Las 12 tribus de Israel, al igual que los 12 discípulos de Yeshua, tienen la misma connotación, claramente ava-

lada en el Apocalipsis (Apoc. 21:12, 14). El número 12 representa el pueblo del pacto, el remanente, la totalidad de Israel, el Israel del Apocalipsis. El número 24 también evoca el servicio del Templo de Jerusalén, con sus 24 divisiones de sacerdotes (1 Crón. 24:1-19). Un "príncipe" (1 Crón. 24:5, llamado "oficial" en la NVI) lidera cada grupo. Es interesante notar que la Mishná los llama "ancianos".[4] Al igual que los sacerdotes, los cantores pertenecían a 24 grupos (1 Crón. 25:1-31) y, al igual que los "ancianos", adoraban a Dios tocando el arpa (Apoc. 5:8; comparar con 1 Crón. 25:1, 6, 7). Las actividades de los ancianos no son otra cosa que el servicio de adoración celestial, de los que el servicio del Templo terrenal era un mero reflejo.[5]

El mar de vidrio, transparente como el cristal, parece extenderse indefinidamente delante del Trono (Apoc. 4:6), y de este modo evoca la dimensión cósmica de la situación. Además, la imagen del Trono de Dios suspendido sobre el agua proclama el poder de Dios sobre los elementos. El Apocalipsis, aquí, representa a Dios como el Creador. El libro de Génesis describe la creación del mundo en términos de una victoria sobre el elemento del agua, un símbolo de la desolación y de las tinieblas.[6]

El tema de la carta también se da en los Salmos[7] y en el libro de Isaías.[8] El Salmo 104 ubica el Trono de Dios sobre el agua para significar su soberanía sobre la creación: "Que establece sus aposentos entre las aguas [...]" (Sal. 104:3). Probablemente esta sea la imagen que inspiró el mar de bronce que Salomón había preparado para el Templo (2 Crón. 4:2). Al Juez divino, Rey del universo, de este modo se lo identifica como el Creador.[9]

Es interesante notar que una referencia al Espíritu de Dios (Apoc. 4:5), agente activo de la Creación (Gén. 1:2), presenta el mar de vidrio, el símbolo de la Creación. Por otra parte, la descripción de los cuatro seres, que representan la tierra, sigue de cerca a la imagen del mar de vidrio. En la Biblia, como en el resto del antiguo Cercano Oriente, el número 4 simboliza la dimensión terrestre. Nos recuerda a los cuatro puntos cardinales[10] y a los cuatro ángulos de

la tierra.[11] El profeta Daniel habla de los cuatro vientos del cielo (Dan. 7:2), que nuevamente representan la tierra en su totalidad. Él también narra la historia de la raza humana (Dan. 2, 7) a través del simbolismo de cuatro reinos.

Lo más asombroso de los cuatro seres es su apariencia. El primero se asemeja a un león, el segundo a un buey, el tercero a un hombre, y el cuarto a un águila. Una antigua historia judía, una *midrash*, toma el mismo lenguaje. Según el rabino Abahu, existen cuatro criaturas poderosas: el águila, la más poderosa de todas las aves; el buey, el más poderoso entre los animales domésticos; el león, el más poderoso entre los animales salvajes; y el hombre, el más poderoso entre todos los animales.[12] La tradición considera que estas cuatro bestias representan a toda la Creación, como los 24 ancianos ejemplifican más específicamente a la raza humana. El Apocalipsis coloca la creación del universo en el corazón de la visión del Trono.

La liturgia salmodiada por los 24 ancianos en respuesta a los conjuros de los cuatro seres también alude a la Creación. Primero, los cuatro seres se ciernen por encima del Trono, entonando en compás triple: "[...] Santo, santo, santo [...] el que era, el que es, y el que ha de venir" (Apoc. 4:8). Este paralelismo sugiere que la santidad de Dios se manifiesta en los tres componentes del tiempo y de la historia: el pasado, el presente y el futuro. En otras palabras, Dios siempre es santo. El profeta Isaías recibió una visión similar (Isa. 6:1-3). Esta también enfatizaba tres veces la santidad de Dios: "[...] Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria" (vers. 3).

Luego, los 24 ancianos se postran en adoración, arrojando sus coronas delante del Trono. Y el ciclo se reanuda. Los cuatro seres siguen cantando la santidad de Dios. Su liturgia no termina nunca.

La escena envuelve el espacio y el tiempo. Los objetos, las voces, las imágenes, las personas: todo es representativo de la misma adoración para la gloria y el honor del Dios Creador: "[...] digno eres de recibir la gloria y la honra y el poder; porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas" (Apoc. 4:11).

Lo que hace que Dios sea digno de adoración como Juez y Rey es que es el Creador del universo; que es nuestro Creador. Si no fuese nuestro Creador, nuestra adoración sería idolatría. Uno puede adorar al Creador o idolatrar a la creación. Solamente Dios, porque nos ha creado, puede juzgar nuestro destino y nuestra salvación.

"Digno eres" (Apoc. 4:11) anticipa la pregunta del capítulo 5: "¿Quién es digno?" (Apoc. 5:2). Esta pregunta llega como un grito, y abarca a un libro sellado en la mano derecha del Juez divino sentado sobre el Trono: "[...] ¿Quién es digno de abrir el libro y desatar sus sellos?" (vers. 2). La pregunta queda pendiente, ya que el universo hace silencio. "Y ninguno, ni en el cielo ni en la tierra ni debajo de la tierra, podía abrir el libro, ni aun mirarlo" (vers. 3). El hecho de que nadie responda deja asolado a Yohanan, pero uno de los ancianos se ocupa de él: "[...] No llores. He aquí que el León de la tribu de Judá, la raíz de David, ha vencido para abrir el libro y desatar sus siete sellos" (vers. 5).

Y entonces lo ve, al Digno, de pie en medio de los seres celestiales, "en medio del trono" (vers. 6). Pero su aparición difícilmente se asemeja a la de un león poderoso: el León de la tribu de Judá, que ha triunfado. En cambio, en el centro del Trono se sienta un Cordero débil; un Cordero sacrificado, además. Esta paradoja –la unión de fuerza y debilidad– también es evocada por el carácter doble del Cordero. Tiene siete cuernos. En la Biblia, los cuernos simbolizan fortaleza.[13] El Cordero también tiene siete ojos, "los cuales son los siete espíritus" (vers. 6), y simbolizan la capacidad divina de ver y entender todo, en todos lados. La alusión a Zacarías 4:10 es evidente: "[...] Estos siete son los ojos de Jehová, que recorren toda la tierra".

Obviamente, el Cordero sacrificado representa al mismo Yeshua como el Mesías, hijo de David y León de Judá (vers. 5), que triunfa sobre la muerte y el mal precisamente a través de su humildad y de su sacrificio. El cordero se aproxima al libro sellado: "Y vino, y tomó el libro de la mano derecha del que estaba sentado en el trono" (vers. 7).

Después Yohanan ve a Yeshua parado a la derecha "del que estaba sentado en el trono", una imagen que se asemeja mucho a la descripción de Pedro durante el *Shabuot* (Pentecostés), la Fiesta de las Semanas, con respecto a la entronización del Mesías después de su muerte: "A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Así que, exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís" (Hech. 2:32, 33).[14]

Esta escena del Apocalipsis cumple con el ritual tradicional de entronización hallado en toda la antigua cultura del Cercano Oriente. Era costumbre que el nuevo rey leyera en voz alta el pacto que lo unía a su señor.[15] De igual modo, en Israel, el rey recientemente coronado inauguraba la ceremonia de entronización leyendo el "libro del pacto",[16] y así expresaba su dependencia de su Señor Dios. La ceremonia del pacto en el Sinaí (Éxo. 19, 20) mantenía el mismo escenario. Allí también el pueblo de Dios recibió un documento escrito por él de ambos lados (Éxo. 32:15; comparar con Apoc. 5:1). Igualmente, destellos de relámpagos, truenos y trompetas (Éxo. 19:16; 20:18; comparar con Apoc. 4:1, 5) acompañan el evento. Además, el Señor le pidió al profeta que subiera y recibiera la revelación de Dios (Éxo. 19:24; comparar con Apoc. 4:1) y también llamó al pueblo a ser una nación de sacerdotes (Éxo. 19:6; comparar con Apoc. 5:10). Finalmente, la ocasión es la de la inauguración del Santuario (del terrenal en Éxo. 19, 20; y del celestial en Apoc. 4, 5).[17]

El profeta del Apocalipsis interpreta la entronización de Yeshua como una inauguración del Santuario. La Epístola a los Hebreos arroja algo de luz sobre el significado de esa asociación: "[...] El punto principal de lo que venimos diciendo es que tenemos tal sumo sacerdote, el cual se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, ministro del santuario, y de aquel verdadero tabernáculo que levantó el Señor, y no el hombre" (Heb. 8:1, 2).

Ese lenguaje saturado de terminología levítica estaba designado para impresionar a los judíos cristianos de los tiempos del Nuevo

Testamento, para hacerles entender el papel y el valor real del sacrificio del Mesías, que aún estaba activo: Yeshua aún está vivo e intercede por nosotros hasta el día de hoy.

Es interesante notar que la entronización de Yeshua se da en el contexto litúrgico del Pentecostés, un punto ya señalado por los numerosos paralelismos entre nuestro pasaje y Éxodo 19 y 20, la principal lectura litúrgica durante el Pentecostés. El libro de Hechos, además, confirma esta asociación al equiparar el evento del Pentecostés cristiano con la entronización de Yeshua (Hech. 2:1, 34). En el Apocalipsis, el Pentecostés, que prepara para la apertura de los siete sellos, nos hace acordar a la Pascua del capítulo anterior, que introduce la lectura de las siete cartas. De modo que el Apocalipsis sigue el calendario litúrgico judío. El Pentecostés sigue a la Pascua, y marca el fin de la cuenta regresiva de los cincuenta días a partir del segundo día de la Pascua (Lev. 23:15, 16). De este hecho provienen los nombres en español y en griego, que derivan de la palabra griega para cincuenta, y el nombre hebreo *Shabuot*, que significa "semanas" y se refiere a las siete semanas (7 x 7) que cubren este período.

Prácticamente todas las lecciones del Shabuot judío están presentes en el Pentecostés cristiano. Shabuot es la Fiesta de la Cosecha o el Día de las Primicias (Éxo. 23:14-19; Lev. 23:9-22). Del mismo modo, el Pentecostés cristiano celebra las primeras conversiones, las primicias de la proclamación cristiana. El Pentecostés hace realidad el sueño de Dios para Israel: "[...] nos has hecho para nuestro Dios reyes y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra" (Apoc. 5:10; comparar con 1:6 y Éxo. 19:6).

El Pentecostés cristiano celebra la primera dispensación masiva del Espíritu.[18] Nuestro pasaje aquí, en el Apocalipsis, hace alusión a esto al mencionar los "siete espíritus de Dios" (Apoc. 4:5; 5:6). Pero el Pentecostés está especialmente conectado con la resurrección de Yeshua y con su gloriosa entronización en el cielo. El Apocalipsis identifica al Cordero con el "León de la tribu de Judá, la raíz de David" (Apoc. 5:5), y así cumple la antigua promesa de una eterna

dinastía davídica.[19] El ritual representado por el Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios lo inviste como eterno Rey davídico, para alabanza de las huestes celestiales.

Las voces de la hueste celestial, jubilosa en alabanza litúrgica de los méritos del Cordero, ahora responde a la pregunta de "¿Quién es digno?" La liturgia gira en torno de este tema en un *crescendo* de cuatro partes.

1. Las primeras voces son las de los 4 seres y de los 24 ancianos, que cantan: "[...] Digno eres [...] porque tú fuiste inmolado, y con tu sangre nos has redimido para Dios, de todo linaje y lengua y pueblo y nación" (vers. 9).

Un arpa acompaña el canto. La música se funde con el incienso, que está relacionado con las oraciones de los que esperan (vers. 8). Verdaderamente, es un "nuevo cántico" (vers. 9), nunca antes entonado; es un poema nuevo, con nuevas emociones y una nueva melodía. Los Salmos a menudo utilizan esta expresión para expresar un cambio radical del corazón de la oscuridad a la luz, de la muerte a la vida. Generalmente, la expresión aparece en el contexto de la Creación.[20]

2. Las siguientes voces que escuchamos son un coro de ángeles: "[...] El Cordero [...] es digno de tomar el poder, las riquezas, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza" (vers. 12). Los siete atributos encuentran eco en los siete cuernos, símbolos del poder.

3. Todo el universo ahora irrumpe en canto con: "[...] Al que está sentado en el trono, y al Cordero, sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos" (vers. 13) y unen sus voces al inmenso coro de ángeles al repetir sus últimas palabras, pero en orden inverso. El coro de ángeles había entonado: "[...] la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza" (vers. 12). Las criaturas de la tierra ahora responden: "[...] la alabanza, la honra, la gloria y el poder" (vers. 13), en armonía con el coro anterior.

4. Finalmente, los cuatro seres concluyen con un poderoso "Amén" (vers. 14). Los ancianos se postran y adoran, y el servicio

termina en silencio. Las palabras no son suficientes. Solo el silencio puede expresar lo inexpresable.

Los siete sellos

El destino del universo está en juego. Desde las primeras palabras, la voz de trompeta lo ha dicho: "[...] yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas" (Apoc. 4:1). De modo que la visión de los siete sellos, en este sentido, es diferente de la de las siete iglesias. En las cartas a las iglesias, el profeta también vio "las [cosas] que son" y no solamente "las que han de ser después de estas" (Apoc. 1:19).[21] Pero la visión de los siete sellos es un momento crucial en el Apocalipsis. De ahora en adelante, las visiones atañen primordialmente al futuro.

El pasaje ya lo ha señalado. Dios sostiene el libro en su mano derecha, la mano que controla el curso de la historia.[22] El Apocalipsis no da el contenido del libro,[23] sino que solamente indica su forma. Es un "opistógrafo", un manuscrito inscrito de ambos lados, como lo era la mayoría de los documentos de ese tiempo.[24] Además, todos los sellos deben abrirse antes de que el libro pueda abrirse. Recién en el séptimo sello comprenderemos el propósito del libro, y solo entonces la esperanza asumirá su significado completo.

"Ven", el leitmotiv que aparece en los siete sellos, sugiere una progresión en tiempo así como en las cartas a las iglesias:

Primer sello: "Ven" (Apoc. 6:1)
Segundo sello: "Ven" (vers. 3)
Tercer sello: "Ven" (vers. 5)
Cuarto sello: "Ven" (vers. 7)
Quinto sello: "¿Hasta cuándo?" (vers. 10)
Sexto sello: "Ha llegado" (vers. 17)
Séptimo sello: silencio (Apoc. 8:1)

El "ven" repetido por cada uno de los cuatro seres no involucra a Yohanan, y solo está dirigido parcialmente a los caballos que aparecen luego. De hecho, el "ven" se dirige al Cordero e implica la segunda venida del Mesías, la *parusía.* El verbo griego *erchesthai* es el

término técnico utilizado en el Apocalipsis para designar el regreso del Mesías.[25] La forma imperativa de este verbo, *erchou*, traducido en la apertura de los cuatro primeros sellos como "ven", también aparece en la conclusión del libro como una oración de súplica (Apoc. 22:17, 20). En el quinto sello, el clamor "¿Hasta cuándo?" (Apoc. 6:10) se estremece por la urgencia. Es la súplica de los que se acercan al fin.[26] Con el sexto sello, Yohanan experimenta la venida como un evento actual: "Ha llegado". Finalmente, el séptimo sello no tiene ninguna alusión a la "venida"; solo hay silencio: ciertamente el tiempo ha llegado.

Por lo tanto, los siete sellos salpican el curso de la historia, allanando el camino para el regreso del Cordero. Como con las siete iglesias, debemos interpretar los siete sellos en un sentido profético.

La visión de los siete sellos es paralela a la de las siete cartas. Narran la misma historia pero con un énfasis diferente. En tanto que las siete cartas denunciaban las herejías de las iglesias, los siete sellos condenan su opresión, violencia y persecución.

El caballo blanco

El Cordero abre el primer sello, y aparece un caballo blanco, símbolo de la conquista y la victoria. Cuando los generales romanos celebraban sus triunfos, desfilaban al frente de sus ejércitos sobre un caballo blanco. El profeta comprendió la visión en un sentido similar: "[...] salió venciendo, y para vencer" (Apoc. 6:2). Es interesante notar que el primer ser, que se asemeja a un león (Apoc. 4:7), introduce la imagen del caballo blanco, haciéndonos acordar a otro triunfo, el del León de Judá, a la victoria de Yeshua Cristo que le permite abrir los sellos (Apoc. 5:5). Por otra parte, recibe una "corona" de victoria *(stephanos)*. En Apocalipsis 19 reaparece la misma imagen, para representar la victoria de Yeshua Cristo: un caballo blanco montado por un jinete que también lleva una corona (vers. 11-16). Pero la corona, en ese contexto, es regia *(diadema)*. La imagen de Apocalipsis 6 atañe a Yeshua el Mesías, pero no se aplica necesariamente a la venida de su Reino. Yeshua simplemente es victorioso,

no Rey todavía. Ha ganado una batalla, pero la guerra aún no ha terminado. En nuestro texto, el jinete está partiendo, no llegando: "Salió". La historia del cristianismo recién está comenzando. Nos encontramos en la época del cristianismo primitivo (siglos I al III).

La iglesia todavía está relativamente purificada de compromisos, política y violencia. Es un tiempo en que el énfasis aún está sobre la victoria reciente de Yeshua, y en sus repercusiones para la vida del cristiano. Es interesante notar que no ha logrado su victoria por medio del derramamiento de sangre. Se le "otorga" la corona de victoria *(stephanos)*; es una cortesía de lo Alto. El jinete tiene arco pero no tiene flechas. Su victoria es pacífica.

El caballo bermejo

La apertura del segundo sello –introducida por el ser con forma de buey– desata a un caballo bermejo. El jinete tiene como misión "quitar de la tierra la paz, y que se matasen unos a otros" (Apoc. 6:4). Recibe una "gran espada".

La historia del cristianismo ahora ha sufrido un cambio, de la paz a la guerra. El contexto no es de persecuciones sino de matanzas recíprocas. El color rojo del caballo se asemeja a la sangre derramada (ver 2 Rey. 3:22), mientras que el buey (becerro) evoca la imagen del carnicero (Luc. 15:27) y la espada anuncia las próximas masacres. La misma palabra, *machara,* se utiliza en el libro de 1 Enoc, en el que Israel recibe una "gran espada" para combatir a los infieles y matarlos.[27]

La iglesia lucha por su supremacía (entre los siglos IV y V) contra los arios. Por primera vez, los emperadores sostienen a la iglesia política y militarmente. El emperador romano Constantino (306-337 d.C.) y luego el emperador franco Clovis (481-511 d.C.) luchan por ella. Es el tiempo descrito por Jules Isaac durante el cual "la iglesia perseguida se elevó (o se hundió) al estado de oficio y victoria".[28]

El caballo negro

El tercer sello se abre a una escena de oscuridad: el caballo negro.

El jinete tiene en su mano una balanza para el racionamiento de la comida, un símbolo de la hambruna, como lo expresa Ezequiel: "[...] Hijo de hombre, he aquí quebrantaré el sustento del pan en Jerusalén; y comerán el pan por peso y con angustia, y beberán el agua por medida y con espanto" (Eze. 4:16).

El caballo negro sigue al caballo bermejo, como la hambruna a la guerra. La voz que se levanta de en medio de los cuatro seres parece ser la voz del Cordero, puesto que también está situado "en medio del trono y de los cuatro seres vivientes" (Apoc. 5:6). La voz del Juez sentado en el Trono, por consiguiente, es la voz del Cordero, que mitiga la justicia con la gracia. Y, de hecho, la voz ordena que el aceite y el vino sean preservados (Apoc. 6:6). Generalmente, el olivo y la vid, debido a sus raíces más profundas, pueden resistir mejor los períodos de sequía que el trigo y la cebada. Por otra parte, el grano, el aceite y el vino generalmente representan los tres productos principales de la tierra de Israel.[29] La aparición del tercer ser, con su rostro humano, ya hace alusión a esa interpretación. Representa la dimensión espiritual en contraposición con los aspectos naturales y no religiosos descritos por las otras tres bestias (ver Dan. 4:16, 34; comparar con 7:8, 13).[30] Por lo tanto, la hambruna simboliza la sequía espiritual. Además, el grano, el vino y el aceite tienen sus connotaciones inconfundibles en la Biblia.

El grano simboliza la Palabra de Dios.[31]

El aceite simboliza al Espíritu Santo.[32]

El vino simboliza la sangre de Yeshua.[33]

El hambre y la sequía afectan solo a la Palabra de Dios, liberando al Espíritu Santo y la sangre de Yeshua. De los dos componentes del pacto, el humano –la Palabra de Dios– y el divino –el Espíritu Santo y la sangre de Yeshua–, el hambre solo toca al humano. En el ámbito humano, la iglesia ha perdido su llamado. No satisface las necesidades espirituales ni teológicas de sus miembros. El pueblo no está alimentado espiritualmente. La iglesia descuida el estudio de la Palabra de Dios, y la comprensión es limitada.

No obstante, en el ámbito divino, la influencia del Espíritu Santo

y la gracia de la sangre de Yeshua permanecen activas entre el pueblo de Dios, brindándole un bálsamo de alivio. Es interesante notar que los antiguos, tradicionalmente, usaban aceite y vino como tratamiento para las heridas.[34] Los símbolos son ricos en connotaciones, y los dos significados del vino y del aceite no se excluyen mutuamente. El simbolismo bíblico a menudo funciona de este modo. El vino y el aceite representan la acción redentora del Mesías y constituyen, en sí, un bálsamo para las heridas autoinfligidas de la iglesia.

La profecía del tercer sello relata el tiempo de la historia en el que la iglesia estaba tan preocupada por establecerse como institución que se olvidó de las necesidades espirituales de sus miembros. El "grano" que era medido y comprado sugiere esta preocupación por la riqueza material. Una vez más, el grano tiene dos connotaciones: la de la obsesión materialista de la iglesia y la del hambre espiritual de los cristianos.

Durante este período, la iglesia se estableció como poder político, con su propio territorio. Italia acababa de ser liberada de los arios (538 d.C.), y la iglesia se apropió de la región. Yves Congar posteriormente notaría que la iglesia estaba construyendo "la base de una jerarquía vertical, y finalmente una teocracia de poder".[35] La historia ha considerado a Gregorio el Grande (papa 590-604) como el primer papa "en acumular funciones políticas y religiosas".[36]

Cuanto más prosperaba la iglesia materialmente y políticamente, más empobrecida quedaba espiritualmente. La institución en sí y sus tradiciones gradualmente llegaron a reemplazar el estudio de la Palabra de Dios. Es una lección importante, incluso en la actualidad, para las iglesias que procuran establecerse. Cada vez que la iglesia ha procurado adornar su estructura, aumentar su esplendor y su estilo, se ha sumido en la pobreza espiritual. Cuando la forma gobierna en lugar del contenido, el sentido de lo absoluto, lo que realmente cuenta, se pierde. Pero existe incluso un riesgo mayor. Embriagada por el prestigio político, la iglesia comenzó a considerarse el criterio de la verdad. El dogma reemplazó la Palabra, creando una invitación abierta para la opresión y la intolerancia.

El caballo amarillo

La apertura del cuarto sello trae consigo un caballo de color pálido *(chloros)*, que hace pensar en la muerte y el terror. El ser que se asemeja a un águila, un ave rapaz y símbolo bíblico de la persecución y la muerte,[37] antecede a este caballo. La iglesia ahora personifica a la muerte en su nivel más criminal. El Apocalipsis no solo llama "muerte" al jinete, sino también este es seguido por otro jinete descrito como *Hades* (la morada de los muertos). La Septuaginta utiliza esta palabra griega para traducir la palabra hebrea *sheol*, es decir, el lugar o el estado de los muertos. El Apocalipsis con frecuencia combina las dos palabras "muerte" y "la morada de los muertos".[38] Esta última plaga contiene y supera a todas las demás. La espada y el hambre ocasionan la muerte. En cuanto a las "bestias salvajes", solo intensifican la referencia a la muerte. La Biblia a menudo representa la morada de los muertos, *sheol*, como habitada por bestias salvajes.[39]

Es el período de la historia en que la iglesia se convierte en opresora y persigue a todos los sospechosos de herejía. Entramos en la época de las Cruzadas, la Inquisición y las guerras religiosas. En el horizonte se avecina la sombra de la opresión Nazi, alimentada por la "enseñanza del desprecio" de la iglesia.[40] El caballo amarillo también evoca el Holocausto, con sus sofisticados campos de la muerte. Esa interpretación puede parecer un tanto inquietante. Sin embargo, la furia antisemítica de Hitler no es más que la continuación de 18 siglos de menosprecio y persecución de los judíos por parte de la iglesia. Hitler hablaba absolutamente en serio cuando les declaró a dos obispos católicos que sus intenciones eran hacerse cargo y finalizar la obra letal de la iglesia contra los judíos.[41] E incluso si la *Shoah* (la masacre Nazi) estuvo relacionada solo indirectamente con la iglesia, no obstante sigue siendo una consecuencia de su política religiosa. Incluso si la iglesia no implementó el Holocausto, hoy sabemos de su silenciosa complicidad.[42] El cuarto caballo, por lo tanto, representa la culminación de la *jihad* de la iglesia.

Su conquista del mundo había comenzado con el triunfo de la paz. La escena se había abierto con un caballo blanco, cuyo jinete, Yeshua el Mesías, portaba un arco vacío. Sin embargo, a partir del segundo caballo el ímpetu se convirtió en violencia. En tanto que el Mesías había peleado por la iglesia, la iglesia ahora consideraba que era su deber librar la guerra por el Mesías. Las guerras religiosas y las Cruzadas atestiguan un cambio en la mentalidad de la iglesia. La acción desde abajo reemplaza la revelación de lo Alto. La iglesia asumió la prerrogativa de hablar y actuar en nombre de Dios. La intolerancia siempre es producto de este tipo de actitud usurpadora, cuando el testigo de Dios llega a identificarse a sí mismo con Dios; cuando el éxito destruye totalmente la revelación de lo Alto; cuando una mentalidad imperialista reemplaza una preocupación evangélica; cuando las estadísticas y la cantidad de bautismos prevalecen sobre la autenticidad de la conversión; y cuando la iglesia busca la respuesta a sus problemas en estrategias y planes de mercadotecnia antes que en la orientación espiritual. Cuando la humanidad reemplaza a Dios, pasa cualquier cosa. La razón es sencilla. La necesidad de seguridad siempre opta por lo visible y lo concreto en contraposición con una verdad humilde en el Dios incomprensible e invisible. El éxito de los logros mundanales, entonces, conduce solo al orgullo y a la intolerancia.

La violencia y la opresión son consecuencias naturales cuando usurpamos el papel de Dios. Desde las Cruzadas hasta los campos de concentración, cada vez que la gente se ha exaltado al nivel de Dios para luchar en el nombre de la Cruz, o por los *"Gott mit uns"*, han sufrido millones de víctimas, y sus gritos elevados al cielo por justicia aun resuenan en nuestros oídos.

Las víctimas

El quinto sello marca un momento decisivo. La apertura de los primeros cuatro sellos develó cuatro caballos, a los que cada uno de los cuatro seres vivientes les hacían señas, diciendo "Ven". En la apertura de los próximos tres sellos ya no encontraremos más caba-

llos. La visión profética estará abocada directamente a los eventos proféticos en sí.

El clamor de las víctimas de la historia hace añicos el quinto sello. La perspectiva ahora cambia, del opresor a las víctimas. Los gemidos de los hombres y las mujeres pisoteados reemplazan los ruidos de los cascos de los caballos conquistadores y opresivos.

Desde el punto de vista de las víctimas, solo importan dos preguntas: ¿Por qué? y ¿Hasta cuándo?

La primera es la eterna pregunta de la víctima religiosa. Pero las víctimas de nuestro pasaje incluso tienen más razón para gritar: están sufriendo "por causa de la palabra de Dios" (Apoc. 6:9). Era el clamor de los hebreos exiliados en Babilonia arrojados en el horno en llamas a causa de su negativa a adorar un ídolo; el clamor de los cristianos primitivos lanzados en los estruendosos estadios debido a su fe en el Dios del amor; el clamor de los cristianos marginados, puestos en prisión o arrojados a las llamas por haber abierto la Biblia o por haber proclamado la verdad que les fue revelada a ellos de lo Alto. Pero, también es el clamor de los judíos, desde la Edad Media hasta nuestros tiempos, denigrados, oprimidos, perseguidos, masacrados y asfixiados con gas, únicamente debido a que eran judíos y a su testimonio del antiguo Dios.

Crucificadas por causa de Dios, las víctimas del Apocalipsis han muerto por Dios. Nuestro texto es deliberadamente ambiguo al describir su muerte como un holocausto, un sacrificio sobre un altar (Lev. 4:7). Sus almas claman a Dios por venganza al igual que lo hizo la sangre de Abel (Gén. 4:10). El Apocalipsis utiliza terminología de Levítico, que identifica el alma con la sangre (Lev. 17:11), para expresar mejor el carácter sacrificial de su sufrimiento. La sangre de los mártires es derramada sobre el altar de Dios como un sacrificio y, como tal, no puede ser desatendida por él. Se hará justicia.

El profeta no solo jura por la salvación de las víctimas –reciben vestiduras blancas– sino también jura venganza en contra de los perseguidores. La salvación implica justicia. Para salvar, Dios debe juzgar. Muy a menudo los cristianos ponen demasiado énfasis en la

Cruz, la gracia y el amor de Dios en detrimento de su justicia. Al reducir la religión a las emociones o a la espiritualidad, se olvidan de las repercusiones históricas de la salvación. Pero la víctima aplastada tiene una perspectiva diferente. Las tiernas palabras de amor, las hermosas sonrisas y las ideas buenas no son suficientes. Solo la mano salvadora, que arrebata a la víctima de su sufrimiento, es lo que realmente importa. Los oprimidos no necesitan palabras dulces ni consoladoras. Su obsesión está en la liberación, que los lleva a gritar: "¿Hasta cuándo?"

Ni la consolación de la experiencia religiosa ni la fe en el Dios del pasado o del presente puede silenciar la súplica de justicia. Demanda que Dios intervenga en la realidad de la historia: "[...] ¿Hasta cuándo, Señor [...] no juzgas?" (Apoc. 6:10). El juicio todavía no ha acontecido, y el pueblo de Dios lo espera como un evento temporal. Este mismo clamor resuena a través de los Salmos,[43] con la misma impaciencia por el juicio de Dios. Pero el clamor en el libro de Daniel (Dan. 8:13)[44] es el eco más fuerte de la súplica de nuestro pasaje. También en Daniel el clamor es de los santos perseguidos (Dan. 8:12) y conduce al Juicio de Dios.

A la pregunta de "¿Hasta cuándo?" del libro de Daniel, el ángel responde: "[...] Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado" (Dan. 8:14). La purificación del Santuario alude al Día de la Expiación, o Kippur,[45] que celebra el juicio cósmico de Dios. Este es el momento en que, según el pasaje paralelo de Daniel 7, "[...] el Juez se sentó, y los libros fueron abiertos" (Dan. 7:10).

El quinto sello se abre en una escena de juicio que tiene lugar en el cielo. Sin embargo, según esta visión, aun no significa el fin del sufrimiento. La salvación se pospone "[...] hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos" (Apoc. 6:11). Para que la salvación se haga efectiva, todos deben estar presentes, un concepto basado en el principio bíblico de la totalidad. Dios no salva a uno sin el otro. La salvación del individuo necesariamente conlleva la salvación del

universo. La salvación es cósmica o no es nada. En la situación actual, la salvación es imposible. El reino de la justicia necesita una purificación, una recreación: la lección fundamental del Kippur.[46]

Dios no es simplemente el Señor de la gracia, de la existencia y de la experiencia mística, sino también el Dios de la justicia y de la santidad; el "Señor, santo y verdadero" (vers. 10). Ya hemos encontrado este tipo de lenguaje en la carta a Filadelfia (Apoc. 3:7). Las dos visiones, además, están vinculadas por el tema de los "hermanos", *adelphoi* (Apoc. 6:11), implícito en el mismo nombre de Filadelfia. Estas alusiones nos ayudan a situar nuestro pasaje en la historia. De hecho, los dos pasajes cubren el mismo período: estamos en el siglo XIX.

Las repercusiones históricas de la profecía son intrigantes. Estamos acostumbrados a reducir el cristianismo a una verdad espiritual y temporal. Pero el Dios que encontramos aquí es la única respuesta al clamor de las víctimas. Dios es amor, pero su amor no es indiferente al sufrimiento. Es un amor asociado con la justicia que interviene en favor de los oprimidos.

Caos cósmico

A los gemidos de las víctimas atropelladas, responden los gritos de terror de los opresores cuando tiemblan ante la ira de Dios. La apertura del sexto sello revela el otro aspecto de la justicia de Dios. En el quinto sello vimos el Juicio de Dios desde la perspectiva de las víctimas cuando clamaban por venganza (Apoc. 6:10). El Juicio era un evento de salvación y de gracia que vestía a las víctimas con "vestiduras blancas". Ahora, el Juicio se vuelve en contra del opresor con furia feroz. Estos dos aspectos son complementarios, dos facetas de la salvación. Para salvar verdaderamente, Dios debe crear de nuevo, y la creación de lo nuevo requiere la destrucción de lo viejo.

El pecado de la humanidad ha tenido repercusiones en todo el universo. El evento de la Creación ya ha señalado la interdependencia entre la humanidad y su ambiente. La raza humana y la naturaleza están inseparablemente unidas. El efecto de la desobediencia

de Adán se extendió a la naturaleza en la forma de espinos y cardos. La iniquidad de las primeras generaciones de la humanidad llevó al Diluvio. La perversidad de los habitantes de Sodoma y Gomorra los consumió en fuego sulfuroso. La tierra de Canaán vomitó a sus habitantes a causa de sus iniquidades.

Los profetas de Israel también enfatizaron el principio de codependencia. Moisés, Oseas, Isaías y Jeremías, todos le recordaron a Israel su responsabilidad por el cosmos. El pecado afecta las plantas, los animales, el clima, las montañas, y especialmente a los hombres y a las mujeres. En el Nuevo Testamento, la muerte de Yeshua el Mesías sacude la tierra y la luz del día se vuelve oscuridad de desesperación.

Cada delito es contra la humanidad y el universo. De modo que Dios dirige su ira contra toda la tierra, contra toda su gente. Los ojos del profeta siguen la pista de esta ira hasta el corazón mismo de nuestra civilización. El tiempo del fin se separa en dos fases:

La primera afecta la tierra: "[...] hubo un gran terremoto; y el sol se puso negro como tela de cilicio, y la luna se volvió toda como sangre; y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra [...]" (Apoc. 6:12, 13). Recordamos el fenómeno natural que ocurrió entre el fin del siglo XVIII y la primera parte del siglo XIX. El terremoto de Lisboa (1° de noviembre de 1755) mató a setenta mil personas, la mitad de la población de la ciudad. Una oscuridad inusual afectó zonas de los Estados Unidos y otros lugares entre los años 1780 y 1880. Y la gente observó lluvias de meteoritos de excepcional intensidad entre los años 1800 y 1900 en Europa, las Américas, África y Asia.

Es interesante notar que los eventos coinciden con el fin del tiempo de prueba, como fue predicho por el profeta Daniel, un período ya notado en el calendario profético como un tiempo de remisión para los oprimidos por parte de la iglesia. Estamos al final de los tres tiempos y medio (Dan. 7:25).[47] La Revolución Francesa ha neutralizado la amenaza de la iglesia. Las señales cósmicas, por lo tanto,

asumen un nuevo significado a la luz de la visión profética, y confirman que la historia está marchando hacia su fin. Desde el tiempo del fin, avanzamos hacia el fin del tiempo.

Debemos superponer la visión del sexto sello con la del quinto sello. Ambos sellos ocurren en el mismo período y relatan los mismos eventos, pero desde una perspectiva diferente. En el quinto sello, la visión profética revelaba el sufrimiento del pueblo de Dios, cuando suspiraba: "¿Hasta cuándo?" y unían sus voces a las de los oprimidos de Daniel 8. Esto nos lleva hasta la mitad del siglo XIX. La visión, entonces, había mostrado una escena más allá de la historia humana, de la gracia y el Juicio, en los que los oprimidos recibían vestiduras blancas.

Asimismo, la visión del sexto sello anticipa, más allá del tiempo de prueba (siglos XVIII y XIX), el exterminio final del opresor. Esta segunda fase ocurre en el cielo: "Y el cielo se desvaneció como un pergamino que se enrolla; y todo monte y toda isla se removió de su lugar" (Apoc. 6:14). El evento ahora abarca toda la tierra. El lenguaje ya hace alusión al carácter universal del evento por medio de la típica forma hebrea de citar las partes para expresar la totalidad de una cosa: "Todo monte y toda isla se removió de su lugar" (vers. 14); "Y los reyes de la tierra [...] los capitanes [...] todo siervo y todo libre" (vers. 15). La ira de Dios invade la tierra en su totalidad. El destino del universo está en sus manos. Su ira abarca todo y a todos. El sexto sello cierra con la visión de Dios "que está sentado sobre el trono" (vers. 16) y con la angustiosa pregunta que cierra el oráculo: "¿Quién podrá sostenerse en pie?" (vers. 17).

Sin embargo, la misma pregunta enciende la chispa de la esperanza: la paradoja de la esperanza bíblica, que ocurre cuando ya no hay más esperanza. El Apocalipsis saca la pregunta de los profetas Nahum y Malaquías, que la utilizan para asegurarles a los fieles: "[...] ¿Quién quedará en pie en el ardor de su enojo? [...] Por él se hienden las peñas. Jehová es bueno, fortaleza en el día de la angustia; y conoce a los que en él confían" (Nah. 1:6, 7; comparar con Mal. 3:2, 3).

De igual modo, en el Apocalipsis, la pregunta se abre a un interludio que atañe a los sobrevivientes del gran caos cósmico.

Interludio: Los sobrevivientes de Jacob

La destrucción de repente se detiene, y el ojo profético se centra en los que "quedarán en pie" (comparar con Apoc. 6:17). Estos sobrevivientes llevan una señal, o marca, que los protegerá de la ira divina. Esto nos hace acordar a los eventos de Egipto cuando los hijos de Israel fueron librados por la señal de sangre rociada sobre los marcos de las puertas (Éxo. 12:23). Pero esta vez los cuatro vientos de la tierra, que llevan la ira de Dios, amenazan contra los "cuatro ángulos de la tierra", es decir, toda la tierra.[48]

La estructura *quiásmica* (ABA') del anuncio de los ángeles identifica a los sobrevivientes. La primera acción (A) no hiere la tierra, el mar ni los árboles (Apoc. 7:1). La segunda acción (B) amenaza la tierra y el mar (vers. 2). Y la tercera acción (A') nuevamente no hiere la tierra, el mar y los árboles (vers. 3).

A (7:1)	B (7:2)	A' (7:3).
no hiere:	amenaza:	no hiere:
tierra, mar, árboles	tierra y mar	tierra, mar, árboles

El centro del *quiasmo* revela el elemento de la naturaleza evitado por los vientos. La orden explícitamente limita la destrucción de la tierra y del mar, que representan toda la tierra.[49] Los árboles son los únicos sobrevivientes del desastre. El texto ya insinúa, en el nivel sintáctico, su carácter excepcional. En la primera acción, que introduce las otras dos, la palabra griega para "árbol" recibe una declinación diferente de las otras dos palabras "tierra" y "mar", aunque cada una está precedida por la misma preposición griega. "Árbol" está en acusativo, en tanto que las palabras "tierra" y "mar" están en genitivo. Esta diferencia sugiere que los vientos se comportan diferente con la tierra y el mar que con los árboles.

Estas indicaciones estilísticas y sintácticas ayudan a distinguir los árboles de los demás elementos, al ser apartados. Los árboles representan la persistencia. Sus raíces, que se entierran profundamente,

los protegen de los vientos. En la Biblia, los árboles simbolizan a los justos (Sal. 1:3; Jer. 17:8), en tanto que la paja, que es fácilmente llevada por el viento, representa a los impíos (Sal. 1:4; Job 21:18).

Debemos entender el hecho de que el ángel salvaguarda los árboles como una protección divina de los justos. Pero, curiosamente, los árboles/justos no le deben la salvación a la fortaleza de sus raíces. Su supervivencia es un don de lo Alto. Un ángel del este –la dirección simbólica del sol que trae vida y luz; el jardín del Edén (Gén. 2:8); el humano libertador, el rey Ciro (Isa. 41:2); y el mismo Dios que salva (Eze. 43:2)– marca sus frentes con un sello.

En contraste con otros sellos del Apocalipsis que eran portadores de la muerte, este es el sello de la vida (Apoc. 7:2). Los otros sellos anunciaban juicio y destrucción. Este denota salvación y creación. Los otros sellos garantizaban la confidencialidad de un documento, pero este indica propiedad.

Los antiguos con frecuencia marcaban sus mercancías con un sello para designar a quién pertenecían. Generalmente, el sello utilizado para marcar la arcilla o la cera constaba de una pieza de metal o de una piedra preciosa (Éxo. 28:11; Est. 8:8) que portaba el nombre grabado o el símbolo del propietario. En nuestro pasaje, el sello marca la frente. Nos recuerda a Caín, que también recibió una marca en la frente para su protección (Gén. 4:15). Pero un pasaje de Ezequiel nos llega más de cerca: "[...] le dijo Jehová: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y ponles una señal en la frente a los hombres que gimen y que claman a causa de todas las abominaciones que se hacen en medio de ella. Y a los otros dijo, oyéndolo yo: [...]. Matad a viejos, jóvenes y vírgenes, niños y mujeres, hasta que no quede ninguno; pero a todo aquel sobre el cual hubiere señal, no os acercaréis [...]" (Eze. 9:4-6).

Los que reciben la marca en su frente son los fieles, que reaccionan ante las "abominaciones" (vers. 4) hechas por sus contemporáneos. Los versículos anteriores usan la misma palabra, "abominaciones", para hablar de la idolatría del sol (Eze. 8:16, 17). La marca en la frente, por lo tanto, representa la adoración al Dios verdade-

ro, al Dios viviente, al Creador. Los Salmos alaban a Dios como el Dueño de todas las cosas porque es el Creador: "De Jehová es la tierra y su plenitud; el mundo, y los que en él habitan. Porque él la fundó sobre los mares, y la afirmó sobre los ríos" (Sal. 24:1, 2).[50]

Reconocer a Dios como el Dueño de todo viene a ser lo mismo que reconocerlo como Creador. Su sello alude a todo un modo de pensamiento. Ser sellado es mostrar que le debemos todo a Dios, un tema que impregna toda la Biblia. El diezmo representa nuestra devolución a Dios de lo que ya es suyo, un tema ya entendido por Melquisedec, que justificó que Abram le diera su diezmo con la proclamación de Dios como "creador de los cielos y de la tierra" (Gén. 14:19). El libro de Levítico hace la misma asociación. Antes de entrar en la Tierra Prometida, Dios le dijo al pueblo de Israel que debía recordar que la tierra le pertenecía a él: "[...] porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo" (Lev. 25:23). A causa de este hecho, "el diezmo [...] de Jehová es" y "es cosa dedicada a Jehová" (Lev. 27:30).

No es coincidencia que el sábado ocupe el lugar central en el Decálogo, generalmente reservado para el sello en los antiguos documentos pactuales.[51] El sábado celebra al Creador y su obra; es el sello de Dios sobre la creación. Nuevamente distinguimos el sello de Dios en las elecciones alimentarias de Daniel y sus compañeros cuando procuraban mostrar su dependencia del Creador en lugar del Rey (Daniel 1).[52]

El sello en la frente representa la marca de Dios sobre la totalidad de la persona, la señal de que le pertenecemos. La imagen de Dios, si se refleja en la criatura humana, constituye su sello en cierto sentido. Pertenecer a Dios es vivir con él. A través de esta imagen, el Apocalipsis designa a los que confiesan al Dios de la Creación en cada faceta de su vida. El sábado, el diezmo, las elecciones alimentarias y el respeto por la Ley de Dios, todo podría indicar la presencia del sello de Dios, pero no lo producen en forma mágica. El sello de Dios es invisible y está vivo, así como el Creador Dios al que representa.

Así es también para los que llevan el sello. Ellos constituyen una entidad espiritual. Su número, 144.000, compuesto de 12 x 12, es simbólico. El número 12 representa el número del pacto entre Dios y su pueblo (4, número de la tierra, por 3, número de Dios). Además, es el número de las 12 tribus de Israel, explícitamente mencionadas (Apoc. 7:4-8). Cada tribu consta de 12.000 personas. En cuanto al número 1.000, que multiplica al 12, simboliza no solo la multitud[53] sino también la tribu. En hebreo, la palabra *elef* (mil) implica la tribu, la multitud, el clan o hasta el regimiento.[54] El número 12.000, por lo tanto, describe a la tribu en su totalidad. Sin embargo, en los tiempos de Yohanan, los registros de los que pertenecían a la mayoría de las tribus habían desaparecido con la destrucción del Templo. De los que cualquiera podría estar seguro era de los que afirmaban ser parte de Judá, Benjamín y Leví. Por lo tanto, no deberíamos tomar al Israel mencionado aquí en un sentido literal. La regularidad rítmica de la lista –como la del desfile de un ejército– refuerza la impresión de lo completo y la perfección. La palabra *ochlos*, traducida en el versículo 9 como "multitud", también significa "ejército".[55] Y, de hecho, los versículos 9 y 10 describen a un ejército victorioso. Las vestiduras blancas y las palmas eran parte del ritual de celebración de la victoria militar.[56] El estilo, el lenguaje y el simbolismo numérico del texto, todo da testimonio de la presencia de todo Israel. Los 144.000 representan a Israel que marcha como un todo. Es el "todo Israel" soñado por el apóstol Pablo (Rom. 11:26), el número "completo" de los salvados, como se hace referencia en el quinto sello (Apoc. 6:11). También es la gran multitud, multicultural y multinacional, la que Yohanan ve adornada con vestiduras blancas (Apoc. 7:9; comparar con 6:11), sobrevivientes de la opresión (Apoc. 7:14; comparar con 6:9, 11).

El grupo incompleto del quinto sello y los 144.000 son las mismas personas. Están todos presentes. Los refugiados de la historia, cuyo único punto de referencia estaba en las alturas de los cielos, condenados a deambular por la tierra siempre como extranjeros, ciudadanos del más allá, ahora se reúnen en el descubrimiento de

su identidad perdida, de sus raíces, de su pueblo: su Israel. Al compartir recuerdos de las penurias y el sufrimiento, ahora van juntos en cuerpo y alma. Su corazón se llena de emoción y esta se escapa como un gran grito de gloria, un grito de victoria (Apoc. 7:10).

A su grito de victoria, los ángeles, los ancianos y los cuatro seres vivientes responden: "¡Amén!", en una adoración séptupla: "Amén. La bendición y la gloria y la sabiduría y la acción de gracias y la honra y el poder y la fortaleza, sean a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén" (vers. 12).

La visión ahora tiene lugar en el cielo, en el futuro lejano, cuando los cielos se unirán con la tierra en adoración; cuando Dios verdaderamente vivirá entre su pueblo. Este último lo servirá "día y noche en su templo" (vers. 15), como lo hacían los sacerdotes y los levitas (1 Crón. 9:33). La visión se desdobla con la imagen del Tabernáculo que Dios extiende sobre ellos (Apoc. 7:15), que evoca el Santuario del desierto. En griego, *skenoun* (extender el tabernáculo) suena parecido a la palabra hebrea *shekinah* (del verbo *shakan*, habitar), que designaba la nube de fuego, un símbolo de la "morada" de Dios entre su pueblo (Éxo. 40:34-38).

La presencia de Dios es un hecho. Está físicamente con su pueblo. El texto concluye con una alusión al Salmo 23: "Porque el Cordero [...] los pastoreará, y los guiará a fuentes de aguas de vida; y Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos" (Apoc. 7:17).[57] Dios no se contenta con solamente satisfacer las necesidades de sus criaturas, sino también ansía una relación íntima con ellas. No solo acabará con el hambre, la sed, el calor y el sufrimiento de nuestra existencia, sino también nos consolará por medio de su propia presencia.

Silencio en el cielo

El profeta ahora mira el sello final. Al abrirlo se revelarían los contenidos del libro. Pero no se abre como los demás. Cada vez, Yohanan había estado involucrado personalmente en la visión. La expresión "oí" había presentado los primeros cuatro sellos; y "vi", o "miré", el quinto y el sexto sellos. Pero Yohanan no necesita ver ni

oír el sexto sello. Por primera vez, los eventos desencadenados por el sello ocurren exclusivamente en el cielo. Los primeros seis involucraban eventos mundanos y seguían el curso de la historia humana. Sin embargo, el séptimo sello describe un momento muy corto registrado en solo un versículo (Apoc. 8:1). Y, finalmente, lo que describe es radicalmente diferente. Después de los gritos de guerra, los rugidos de las bestias salvajes, los gemidos de hombres y mujeres, el caos de los desastres naturales (Apoc. 6:12-16), de pronto nos encontramos en silencio; en total silencio.

Ni visto ni oído, el incidente está más allá de cualquier descripción. El silencio expresa hasta lo que no pueden expresar las palabras, la música ni el arte. Solo el silencio puede comunicar lo inenarrable. Y solo el silencio puede expresar al Dios infinito.[58] El silencio dura una buena media hora. En lenguaje profético, en el que un día representa un año,[59] esto equivale a una semana entera (si un día de 24 horas equivale a un año profético, una hora es igual a 365 dividido 24 –es decir, 15 días– y media hora representa una semana). La historia humana termina como había comenzado: por un tiempo de creación. La semana de silencio del fin se hace eco de la semana de silencio del comienzo (Gén. 1), un concepto posteriormente confirmado por la tradición judía.[60] La apertura del séptimo sello revela el contenido del libro: la venida de Dios y la promesa de una nueva creación, de un mundo nuevo: la única solución para nuestras preguntas, anhelos y sufrimiento.

Referencias

[1] Ver Job 37:4; comparar con Apoc. 11:18, 19; 14:2, etc.

[2] Comparar con Apoc. 20:4.

[3] Deut. 17:9; comparar con Jer. 18:18.

[4] Ver *Taanith* 2. 6; *Sukkah* 5. 6-8; *Yoma* 1. 5.

[5] Ver Éxo. 25:40; comparar Heb. 8:5; 9:23.

[6] Ver también Eze. 26:19-21; Jon. 2:6; Hab. 3:10; comparar con Philippe Reymond, *L'Eau sacrée, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Vetus Testamentum, Supplements (Leiden: 1958), t. 6, p. 231. La imagen también aparece en otras culturas contemporáneas y en diferentes mitos. Un relato babilónico describe el origen

del mundo en términos de la victoria de Marduk, dios de Babilonia, sobre Tiamat, dios del agua.

[7] Sal. 136:6.

[8] Isa. 27:1; 40:12.

[9] Sal. 74:12, 13; 89:13-15.

[10] Jer. 49:36; Dan. 7:2.

[11] Apoc. 7:1; 20:8.

[12] Hermann L. Strack y Paulo Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: 1922-1961), t. 3, p. 799.

[13] Ver Sal. 132:17; Jer. 48:25; Dan. 7:8, 11, 21; Zac. 1:18, 19; etc.

[14] Ver también Hech. 7:55, 56; Fil. 2:9-11; Heb. 8:1, 2; 10:19-22, etc.

[15] Ver Leslie C. Allen, "Psalms 101-150", *Word Biblical Commentary* (Waco, Tex., 1983), t. 21, p. 80; Gerhard von Rad, "The Royal Ritual in Judah", en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Londres: 1966), pp. 103 y sig.

[16] Éxo. 24:7; 2 Rey. 23:2, 21; Deut. 17:18; 2 Rey. 11:11-13; 23:3, etc.

[17] Nos gustaría notar que nuestro pasaje del Apocalipsis, al igual que el texto de Éxodo que trata de la inauguración del Tabernáculo (Éxo. 40), se refiere a los elementos presentes en todas las partes del Santuario (las lámparas, los tazones de incienso, los cuernos, los querubines). La única ocasión además de esta que enumera todos estos elementos aparece en el contexto del Día de la Expiación, durante la purificación del Santuario (Lev. 16). Pero la presencia del Cordero excluye cualquier referencia al Día de la Expiación aquí, puesto que el cordero tradicionalmente es sacrificado en la inauguración de la ceremonia del Santuario (Éxo. 40:29; comparar con Lev. 1:10) y no el Día de la Expiación (Lev. 16:11-15). Además, la palabra *naos*, el término técnico que designa el Lugar Santísimo, donde se guarda el Arca del pacto, está ausente en Apocalipsis 4 y 5. Sin embargo, se lo menciona luego en el capítulo 11. Curiosamente, hallamos un uso extensivo de esta palabra en la segunda parte de la revelación: Apocalipsis 11:2, 19 (dos veces); 14:15, 17; 15:6, 8 (dos veces); 16:1, 17; 21:22 (dos veces). Los únicos dos pasajes que utilizan esta palabra en la primera parte del Apocalipsis atañen a un tiempo en el futuro.

[18] Hech. 1:8; 2:38, 39; Efe. 5:18.

[19] Gén. 49:10; 2 Sam. 7; 1 Crón. 17; Dan. 9:24-27; Luc. 1:32, 33.

[20] Sal. 33:3-9; 96:1, 4-6; 98:1-9; 149:1, 2; etc.

[21] Apocalipsis 1:19 explica la expresión "después de esto" (Apoc. 4:1); "esto" es el tiempo de las siete iglesias en un sentido literal. "Después de esto" concierne, entonces, al tiempo después de la era de los primeros cristianos contemporáneos de Yohanan. Note también que la NVI ha traducido la misma frase griega como "después", en Apocalipsis 1:19, y como "después de esto", en Apocalipsis 4:1.

[22] Job 40:9; Sal. 45:4; Luc. 6:6; Hech. 3:7; Isa. 48:13; Éxo. 15:6-12; Sal. 17:7, etc.

[23] Varios elementos indican que el libro incumbe al Reino futuro del Mesías, que permanece bajo una autoridad superior, la de quien controla la historia, así como el "libro del pacto" ata a los reyes de Israel a su señor al momento de su entronización (ver arriba). Otro paralelo con un pasaje de Ezequiel que menciona un libro así –sostenido por una mano derecha desde el Trono de Dios (Eze. 1) y asimismo escrito "por delante y por detrás" (Eze. 2:9, 10; comparar con Apoc. 5:1)– confirma esta interpretación. El pasaje de Ezequiel posteriormente menciona que este libro contenía "endechas y lamentaciones y ayes" (Eze. 2:10), interpretados como juicios y advertencias acerca del futuro de Israel (ver Eze. 3). De igual modo, Yohanan ve que el libro, en su visión, contiene advertencias y juicios en relación con el pueblo de Dios durante el reinado de Yeshua el Mesías. Quizás el profeta presencia de antemano los juicios que se revelarán en detalle recién más adelante en el Apocalipsis. Los dos documentos, el mismo Apocalipsis y el "libro" del capítulo 5, son designados por el mismo término: *biblion* (que se refiere al Apocalipsis en Apoc. 1:11; 22:7, 9, 18, 19 y al libro de Apocalipsis 5:1, 2, 3, 4, 5, 7, 8). Yeshua, el Mesías, les hace saber a ambos "[...] las cosas que deben suceder pronto; y la declaró enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan" (Apoc. 1:1; comparar con 22:6). El hecho de que el Apocalipsis no esté sellado recibe una interpretación escatológica, porque está relacionado con el hecho de que "el tiempo está cerca" (Apoc. 22:10). En este sentido, podemos comparar el Apocalipsis con el libro de Daniel, que también está sellado "[...] hasta el tiempo del fin. Muchos correrán de aquí para allá, y la ciencia se aumentará" (Dan. 12:4; comparar con los vers. 9, 10).

[24] Ver los rollos descubiertos en Qumran entre las cartas de Bar Kokhba. Yigael Yadin, *The Finds From the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, Judean Desert Studies (Jerusalén, 1963), p. 118; comparar con Frank Moore Cross, "The Discovery of the Samaria Papyri", *The Biblical Archaeologist* 26 (1963), pp. 111-115.

[25] Apoc. 1:4, 7, 8; 2:5, 16; 3:11; 4:8; 16:15; 22:7, 12, 17, 20.

[26] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 186-191.

[27] 1 Enoc 90:19, en una sección escrita alrededor de 161 a.C.

[28] *Genèse de l'Antisémitisme* (París: 1956), p. 133.

[29] Deut. 11:14; 14:23; 28:51; 2 Crón. 32:28; Neh. 5:11; etc.

[30] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 66-68, 73-75.

[31] Ver Deut. 8:3; comparar con Mat. 4:4; Juan 6:46-51; Neh. 9:15; Sal. 146:7.

[32] Sal. 45:8; Zac. 4:1-6.

[33] Luc. 22:20; 1 Cor. 11:25.

[34] Luc. 10:34.

[35] *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (París: 1970), p. 32.

[36] Isaac, *Genèse de l'Antisémitisme*, p. 196.

[37] Ver Deut. 28:49; Job 9:26; Lam. 4:19; Hab. 1:8; Mat. 24:28.

[38] Apoc. 1:18; 20:13, 14.

[39] Ver Sal. 22:14-29; 91:13.

[40] La expresión es tomada de Isaac en *Genèse de l'Antisémitisme*, pp. 131 y sig.

[41] *Hitler's Table Talk*, citado en Rosmary Ruether, *Faith and Fraticide* (Nueva York: 1974), p. 224.

[42] Ver Saul Friedländer, *Pius XII and the Third Reich: A Documentarion*, trad. Charles Fullman (Nueva York: 1966).

[43] Sal. 13:2; 35:17; 79:5; 89:46; 94:1-3, etc.

[44] Comparar con Dan. 12:6.

[45] Ver Lev. 16:30; comparar con Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 127-131.

[46] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 130-134.

[47] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 109-111.

[48] Ver Dan. 7:2.

[49] Ver Apoc. 10:2, 5; comparar con Gén. 1:1-9; Éxo. 20:11; Neh. 9:6; Sal. 95:5; Mat. 23:15, etc.

[50] Ver también Sal. 89:12, 13; 100:3.

[51] Ver Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy, Studies and Commentary* (Grand Rapids: 1963), pp. 18, 19; Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: 1972), p. 120.

[52] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 17-20.

[53] Juec. 15:15; 1 Crón. 12:14; 16:15; Sal. 91:7, etc.

[54] Éxo. 18:21; Deut. 33:17; Juec. 6:15; Núm 1:16; Jos. 22:21, etc.

[55] Ver Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. y ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: 1964-1976), t. 5, p. 583.

[56] Ver 2 Macabeos 11:8; 1 Macabeos 13:51; comparar con Juan 12:13.

[57] Ver Jacques B. Doukhan, *Aux portes de l'esperance* (Dammarie-les-Lys, France: 1986), pp. 243 y sig.

[58] Ver Hab. 2:20; Sof. 1:7; Zac. 2:13.

[59] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 108-110, 143-146.

[60] 4 Ezra (2 Esdras) 6:39; 7:30 y sig.; 2 Baruc 3:7, etc.

CAPÍTULO 3

LOS *SHOFARS* DE LA MUERTE

(APOCALIPSIS 8:2-11:19)

Rosh Hashaná

La próxima visión nos transporta al Trono de Dios, donde siete ángeles se preparan para tocar las trompetas (Apoc. 8:2). Está a punto de ocurrir un nuevo ciclo de siete eventos. Pero, como en las siete cartas y los siete sellos, tenemos un preludio de la visión profética que nos transporta hasta al Santuario, al corazón de la festividad judía, que evoca la misión de Yeshua el Mesías. Una visión del Yeshua resucitado, en el contexto de la Pascua, precedía las cartas a las siete iglesias, y una visión de la entronización de Yeshua en el contexto del Pentecostés se presentó antes de la visión de los siete sellos.

Ahora, justo antes de los sonidos de los *shofars* (las antiguas trompetas judías), nos imaginamos el altar (Apoc. 8:3), donde un ángel quema incienso. ¡De repente el ángel arroja el contenido del incensario sobre la tierra!

La visión tiene su origen en el antiguo ritual del Templo en el que el sacerdote quemaba incienso fragante continuamente delante de Dios "cada mañana" y "al anochecer" (Éxo. 30:7, 8). El ritual se realizaba durante todo el año sobre un altar con forma de cubo. El sacerdote echaba carbones encendidos sobre el altar desde un incensario de oro. Una vez al año, en Kippur, el incienso era echado directamente en el incensario lleno de carbones, y era llevado "detrás del velo", al Lugar Santísimo (Lev. 16:12, 13). Nuestra visión nos transporta al contexto del ritual diario, en el que el sacerdote arrojaba los carbones encendidos sobre el piso entre el pórtico del

Templo y el altar del incienso. El ángel apocalíptico aquí refleja las acciones del sacerdote. Un tratado rabínico, el *Tamid*, contiene material del siglo I a.C. incorporado en la Mishná un siglo más tarde, justo pocos años después de que se escribiera el Apocalipsis.[1] Describe la ceremonia entera, y las similitudes con nuestro pasaje son notables. "Uno de los sacerdotes tomaba la pala y lo arrojaba entre el pórtico y el altar, y nadie podía oír la voz de su prójimo debido al ruido de la pala".[2] "Y el ángel tomó el incensario, y lo llenó del fuego del altar, y lo arrojó a la tierra; y hubo truenos, y voces, y relámpagos, y un terremoto" (Apoc. 8:5).

Según otro pasaje del *Tamid*, el sonido de la pala era tan fuerte que podía oírse hasta en Jericó, a 24 kilómetros de Jerusalén.[3] La forma de la pala *(magrea)* explica el ruido de todo esto. Según el Talmud de Jerusalén, la *magrea* estaba perforada con cientos de agujeros (o tubos), cada uno de los cuales podía emitir varios tonos diferentes.[4] Con cada palada, la pala podía producir una cantidad de tonos diferentes, casi como un órgano de tubos. De cualquier modo, el sonido estrepitoso de la pala, asociada con carbones encendidos, evoca la idea del Juicio y de la ira de Dios.

El profeta Ezequiel, además, desarrolla esta conexión cuando narra la misma visión de un ángel sacerdotal, vestido de lino, que echa carbones encendidos sobre Jerusalén (Eze. 10:2). El gesto anticipaba el fin que tendría Jerusalén. En efecto, el fuego más tarde destruiría Jerusalén (Eze. 24:9; 2 Rey. 25:9).

El hecho de que el ángel apocalíptico eche los carbones acarrea la misma amenaza. Muy similar al impacto de la pala entre el pórtico y el altar, "hubo truenos, y voces, y relámpagos, y un terremoto" (Apoc. 8:5).

El ritual del ángel, que refleja la ceremonia del Templo, está cargado con significado profético. El incienso quemado delante del Trono de Dios representa las oraciones agonizantes de los oprimidos que claman por justicia: "Jehová, a ti he clamado; apresúrate a mí; escucha mi voz cuando te invocare. Suba mi oración delante de ti como el incienso, el don de mis manos como

la ofrenda de la tarde" (Sal. 141:1, 2).

Nuestro pasaje encuentra eco en las lamentaciones del quinto sello, que también se elevan del mismo altar del incienso (Apoc. 6:9, 10). El acto simbólico del ángel ahora asume un significado pleno: es la respuesta de Dios a las oraciones de los oprimidos.

La apertura del quinto sello derramaba la sangre de las víctimas que clamaban por venganza contra "los que moran en la tierra" (vers. 10). Ahora los *shofars* anuncian la venganza inminente sobre "los que moran en la tierra" (Apoc. 8:13). La intención de vengarse resuena claramente en el mensaje del séptimo *shofar*: "[...] tu ira ha venido, y el tiempo de juzgar a los muertos [...] y de destruir a los que destruyen la tierra" (Apoc. 11:18).

Los *shofars* responden a los sellos como la venganza responde a la opresión. Los sellos nos revelaban la opresión, y ahora los *shofars* proclaman juicio.

La imagen de las trompetas es especialmente insinuante. En realidad, el texto habla de *shofars*, no de trompetas. La palabra griega *salpigx*, traducida en nuestras Biblias como "trompeta", es la traducción que emplea la Septuaginta para la palabra hebrea *shofar*. Los antiguos soplaban el cuerno de carnero en ocasiones solemnes, como la guerra y el juicio. Los sacerdotes tocaron el *shofar* en la conquista de Jericó (Jos. 6:4, 6, 8, 13) para anunciar victoria, y en la fiesta de las expiaciones (Lev. 25:9) para proclamar el día del juicio del Señor.[5]

Hasta ahora el Apocalipsis había mencionado al *shofar* solo esporádicamente: una vez antes de las cartas a las iglesias (Apoc. 1:10) y una vez antes de los sellos (Apoc. 4:1). Ahora el volumen del *shofar* se ha intensificado, y resuena a lo largo de la historia. Al igual que las oraciones que emanan hacia el cielo, ahora oímos los *shofars* constantemente. La asociación entre los *shofars* y las oraciones se da en el contexto de la fiesta de las "trompetas" (es decir, de los "*shofars*"). Esta fiesta sigue al Pentecostés y se celebra el primer día del séptimo mes (Tishri: septiembre-octubre) del calendario hebreo (Lev. 23:23-25). Es el Año Nuevo judío (Rosh Hashaná).

Por diez días, el uso del *shofar* les recuerda a los judíos que han de prepararse para el Día de la Expiación (el 10 de Tishri). Cada mañana recitan el *selihot* (pedidos de perdón), al igual que los trece atributos de la gracia de Dios (Éxo. 34:6, 7). Las lecturas de la Torá incluyen selecciones de pasajes relacionados con el nacimiento y el sacrificio de Isaac, que evoca al Dios que recuerda y responde incluso pedidos imposibles (Gén. 21, 22).

En el contexto del Apocalipsis, la alusión a los *shofars* amplía la visión profética con la misma nota de esperanza, juicio y llamado al arrepentimiento.

El ángel vestido de lino que quema el incienso delante de Dios representa a Yeshua, que desde su entronización intercede delante del Dios de los cielos. Al mismo tiempo, el incensario de carbones encendidos echados entre el pórtico y el altar anuncia un llamado al arrepentimiento, al hacerse eco del dramático sonido del *shofar*.

El libro de Joel también equipara el sonido del *shofar* que llama a Israel al arrepentimiento con la intercesión del sacerdote "entre la entrada y el altar": "Por eso pues, ahora, dice Jehová, convertíos a mí con todo vuestro corazón [...]. Rasgad vuestro corazón, y no vuestros vestidos, y convertíos a Jehová vuestro Dios; porque misericordioso es y clemente [...]. Tocad trompeta *[shofar]* en Sion [...]. Lloren los sacerdotes ministros de Jehová, y digan: Perdona, oh Jehová, a tu pueblo [...]" (Joel 2:12-17).

Por medio de las alusiones a la Fiesta de las Trompetas y a las exhortaciones del profeta Joel, la visión del Apocalipsis nos advierte acerca del Juicio venidero, pero también nos asegura la respuesta de Dios. Es un llamado al arrepentimiento, una súplica para volverse a Dios.

En la perspectiva profética, la Fiesta de los *Shofars* precede al gran día del Juicio. La entronización del Mesías en el contexto del Pentecostés introducía el ciclo de los siete sellos. La Fiesta de los Shofars, un acontecimiento pensado como preparación para el juicio, ahora inaugura el ciclo de los siete *shofars*. La Fiesta de los Shofars une las fiestas de la primavera con las fiestas del otoño (Núm. 29:1). Los siete toques del *shofar* que salpican la historia sir-

ven para advertirle al pueblo de la tierra acerca del día del Juicio de Dios. Porque, aunque el gran día del Juicio ocurrirá al fin del tiempo, tiene consecuencias para nuestras vidas diarias incluso ahora.

Los siete *shofars*

Los *shofars* se hacen eco de los siete sellos, y cubren el mismo período: la apostasía de la iglesia y la opresión de los demás. El primer y el séptimo sellos, que enmarcan este período, no tienen conexión con la opresión. Durante el primer sello, la iglesia todavía es fiel a sus comienzos y se deja guiar por Yeshua el Mesías. El último sello marca el fin de la historia humana y anuncia el descenso de Dios. Los *shofars* se hacen eco del período histórico entre el segundo y el sexto sellos:

Primer sello Caballo blanco	
Segundo sello Caballo bermejo, que mata (se insinúa sangre)	**Primer y segundo *shofars*** "Fuego", "sangre"
Tercer sello Escasez de grano Caballo negro	**Tercer *shofar*** Escasez de agua
	Cuarto *shofar* Oscuridad
Cuarto sello Muerte ("Muerte", "Hades")	**Quinto *shofar*** Destructor ("Abadón", "Apolión")
Quinto sello Voces en el altar Número incompleto de los salvados Será terminado después	**Sexto *shofar*** Voz en el altar Número incompleto de los asesinados Será terminado después
Sexto sello "El... día de... ira ha llegado"	**Séptimo *shofar*** "Tu ira ha venido"
Séptimo sello Silencio en el cielo	

Además, al igual que los sellos, los *shofars* siguen una progresión cronológica caracterizada por lo siguiente: (1) transiciones que apuntan hacia la finalización de los eventos de un *shofar* y anuncian los eventos del siguiente (Apoc. 8:13; 9:12); (2) el paralelo estructural entre los dos ciclos: al igual que los sellos, los *shofars* se subdividen en un grupo de cuatro visiones y otro de tres visiones; y (3) la nota final del último *shofar*, que anuncia la venida del Reino de Dios.

Estas consideraciones literarias nos dan una fuerte razón para creer que los eventos de los *shofars* corresponden con los eventos de los sellos.

Fuego y sangre

El primer y el segundo *shofars* se complementan mutuamente. Los desastres que traen caen sobre la tierra y el mar. El primer *shofar* produce una poción sangrienta de fuego y granizo que consume la tierra (Apoc. 8:7). El segundo *shofar* arroja una masa sólida de fuego, una "gran montaña ardiendo en fuego" que convierte el mar en sangre (vers. 8). Ambos desastres logran el mismo resultado: aniquilar un tercio de la tierra y el mar. El fuego y la sangre representan la violencia de la guerra y también nos recuerdan las plagas de Egipto.

Allí también el fuego y el granizo caen sobre el opresor (Éxo. 9:23-25). En cuanto al "tercio", significa que el efecto desastroso de la plaga es solo parcial y que la mayor parte de la tierra sobrevivirá a ella (Eze. 5:2; Zac. 13:8). Los dos *shofars* corresponden al segundo sello y se aplican al tiempo cuando sus guerras contra los bárbaros destrozan la iglesia (siglos IV y V d.C.).

Sin agua y sin luz

Tanto el tercer como el cuarto *shofars* involucran cuerpos celestes: las estrellas, el sol y la luna. Todo lo que era fuente de luz ahora se oscurece hasta la muerte. Curiosamente, el proceso comienza con una estrella, contrario a la secuencia tradicional de sol, luna y estrella (Gén. 1:16). La anomalía enfatiza la primacía de la estrella sobre

los demás cuerpos celestes. Es la estrella la que inicia la cadena de acontecimientos.

Otro aspecto inusual es que la "estrella" está en singular. La Biblia normalmente emplea la palabra en plural y las asocia con el sol y la luna. El autor aquí quiere que nos concentremos en una "estrella" en particular. Es interesante recalcar que, a veces, una estrella es una referencia directa al Mesías tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. En la profecía de Balaam, la estrella simboliza al Mesías rey, llamado para salvar a su pueblo Israel de sus enemigos (Núm. 24:17). Y en el Nuevo Testamento la estrella representa a Yeshua el Mesías (Mat. 2:2; comparar con Apoc. 2:28; 22:16). El único pasaje donde "estrella" en singular no designa al Mesías aparece en el libro de Isaías, que se aplica al ángel caído, Lucifer, personificado por el rey de Babilonia (Isa. 14:12). Representa un poder maligno que busca usurpar el lugar de Dios, como hicieron los constructores de la antigua torre de Babel (Gén. 11:1-9), pero termina cayendo en el abismo: "¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios [...]; Sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo. Mas tú derribado eres hasta el Seol, a los lados del abismo" (Isa. 14:12-15).[6]

Nuestro texto hace alusión a este pasaje. Hallamos el mismo tema de la estrella caída, el poder usurpador. Solo la estrella de nuestro pasaje cae a tierra y supervisa la agitación histórica de la iglesia. El profeta Daniel ya había anticipado esto en su visión del cuerno pequeño que procuraba elevarse hasta el "ejército" del cielo y contra el "príncipe de los ejércitos" (Dan. 8:10, 11).

En el Apocalipsis, como en el libro de Isaías, la caída de la estrella simboliza la muerte. Isaías incluso la identifica con la muerte. La estrella en el Apocalipsis contamina los ríos y las fuentes de agua, provocando la muerte de "muchos hombres" (Apoc. 8:10, 11) por sed o por envenenamiento. La Escritura puede emplear ríos y fuentes de agua para representar el alimento espiritual.[7] Por otro lado, la

identificación de la estrella con el ajenjo nos recuerda la decepción de los israelitas en Mara, donde las aguas eran "amargas" (Éxo. 15:23; comparar con Apoc. 8:11). La Biblia generalmente asocia la "amargura" con la apostasía.[8] El pueblo muere de sed porque las aguas están contaminadas. La verdad está corrompida y, por consiguiente, no puede alimentar al creyente.

El cuarto *shofar* dice casi lo mismo pero en términos diferentes. Algo eclipsa el sol, la luna y las estrellas; es decir, los testigos de la revelación de Dios (Gén. 37:9; comparar con Apoc. 12:1). Con el tercer *shofar*, la verdad se corrompe, y con el cuarto, es borrada. El tercer y cuarto *shofars* describen la Edad Oscura, el período de la mayor usurpación de los atributos divinos de la iglesia (siglos VI al X). Roma reemplaza la "ciudad de Dios". La tradición y el poder dejan de lado la espiritualidad. La verdad se transforma en un vestigio, y el pueblo muere de hambre y sed espirituales, como en el tercer sello (Apoc. 6:6). Debido a su sed de poder, la iglesia pierde su sentido de misión y de verdad. Al haber procurado alzarse al nivel de Dios, ahora se halla condenada a la confusión, muy similar a la antigua ciudad de Babel.

Como en los sellos, los *shofars* ahora alcanzan un momento decisivo. Después del cuarto *shofar*, Apocalipsis 8:13 marca la transición al presentar los próximos tres *shofars* con la siguiente admonición: "¡Ay, ay, ay, de los que moran en la tierra, a causa de los otros toques de trompeta que están para sonar los tres ángeles!"

Langostas

El quinto *shofar* está históricamente situado en la misma perspectiva que los *shofars* precedentes. Yohanan de nuevo menciona la estrella caída (Apoc. 9:1), al evocar a una mentalidad usurpadora que nos recuerda el antiguo poder de Babel. Previamente, los *shofars* habían hablado de acontecimientos más allá del control humano, ocasionados por la mano de Dios. Ahora los *shofars* anuncian fuerzas que emergen de las profundidades de la tierra, del "abismo". "El quinto ángel tocó la trompeta, y vi una estrella que cayó del cielo a

la tierra; y se le dio la llave del pozo del abismo. Y abrió el pozo del abismo, y subió humo del pozo como humo de un gran horno; y se oscureció el sol y el aire por el humo del pozo" (Apoc. 9:1, 2). La Septuaginta utiliza el término griego *abussos* para traducir el hebreo *tehom* (abismo), una palabra empleada para describir la tierra antes de la Creación (Gén. 1:2). Significativamente, Génesis 1 asocia el *tehom* con los conceptos de agua, oscuridad y vacío. El segundo relato de la Creación equipara las palabras "no" y "aún" (Gén. 2:5).[9] El *tehom/abussos* es la negación de Dios. Luego, los profetas lo convertirán en la morada de su enemigo, el gran leviatán (Isa. 51:9; Sal. 74:13). El pseudoepigráfico de 1 Enoc describe a *tehom* como la morada de los ángeles caídos.[10]

El oráculo apocalíptico llega hasta a personificar el abismo con el nombre hebreo de *Abadón*, o condenación.[11] Esta palabra viene de la palabra *abad* (morir, desaparecer), generalmente utilizada en las Escrituras hebreas, especialmente la literatura sapiencial (Proverbios, Salmos, Eclesiastés, etc.), para indicar el destino de los impíos.[12] La palabra griega *Apolión* (Apoc. 9:11) viene del verbo *apollynai* (arruinar, destruir, perder). Otra palabra del mismo verbo, *apoleia*, significa condenación o perdición, y, al igual que *abussos*, es la traducción de la Septuaginta de la palabra *tehom*. La palabra hebrea *abaddon* y la palabra griega *apollyon*, por consiguiente, comparten la misma connotación de vacío y de negación de Dios.

La oscuridad que invade la escena (Apoc. 9:2) difiere de la del cuarto *shofar*. Allí era el resultado de algo que les sucedía a las luminarias (Apoc. 8:12). Ahora la oscuridad viene de otro lado. Ahora es parte del *tehom*, la oscuridad de la pre-Creación. Las langostas surgen del abismo, formando una densa nube que oscurece la luz y los cielos en las alturas. El quinto *shofar* revela las agencias que dominaban la Edad Oscura. La estrella cae al abismo, lo abre y libera los poderes del vacío. En otras palabras, la usurpación de Dios libera las fuerzas de la perversión, la pretensión, la intolerancia y la opresión que procuran negarle a Dios su lugar y su gobierno en el mundo.

El quinto *shofar* también describe la venganza de Dios. Las semillas del castigo de la iglesia yacen latentes en sus propias acciones. La usurpación de Dios en la tierra, a través de la intolerancia y la opresión, hizo que la humanidad rechazara al mismo Dios que procuraba representar.

La historia confirma la profecía. La Revolución Francesa y los movimientos anticlericales de los siglos XVII Y XVIII constituyen la respuesta de la humanidad a las Cruzadas, la Inquisición y las guerras religiosas que marcaron la historia occidental de los siglos IX al XVII.

La profecía utiliza la imagen de la langosta para transmitir la naturaleza de este ataque. Los cinco meses de la plaga corresponden al ciclo de vida del insecto; desde su nacimiento hasta su muerte. Hallamos la misma imagen en el libro de Joel. Este también compara el juicio de Dios con una invasión de langostas semejantes a caballos (Joel 2:4; comparar con Apoc. 9:7). La analogía es asombrosa si consideramos el aspecto, la velocidad y hasta la estrategia militar de las langostas. Las langostas destruyen las cosechas y cubren el cielo con sus masas semejantes a nubes (Joel 1:10), durante toda una generación (vers. 4, 6).

Los efectos de la plaga predichos por el quinto *shofar* están limitados en tiempo y espacio. Las langostas atacan solo a los "que no tuviesen el sello de Dios en sus frentes" (Apoc. 9:4). La imagen del sello tiene su origen en su antiguo uso del Cercano Oriente para indicar propiedad. La mercancía o las cartas eran selladas para identificar o atestiguar a quién pertenecían. Cuando se aplica a los seres humanos, la imagen expresa una relación personal única. En Cantares, por ejemplo, la sulamita emplea la imagen del sello para expresar su relación especial con su amado: "Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo; porque fuerte es como la muerte el amor; duros como el Seol los celos; sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama" (Cant. 8:6). La falta de un sello, por lo tanto, revelaría a todos los que no son realmente de Dios. Expone a la iglesia como una institución hueca, que ha perdido su sentido

de la soberanía y de la propiedad de Dios. La Revolución Francesa afecta a la iglesia solo como institución. En cuanto a las personas, estas emergen mucho más libres y audaces en su búsqueda de la verdad.

Por otra parte, las langostas pican como escorpiones, aunque su picadura no es mortal (Apoc. 9:5). A pesar de todo, la iglesia sobrevivirá a la plaga. Según la profecía, el tormento de la iglesia no excederá de cinco meses (5 x 30 días), es decir, 150 años (según las reglas proféticas de un día igual a un año).[13] Un desastre así no tiene precedentes en la historia de la iglesia. La Revolución Francesa hasta se atreve a apresar al Papa (1798). La iglesia se recuperaría recién en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, gracias a la ratificación del tratado de Letrán (1929). Su resurgimiento sería posteriormente fortalecido por la diseminación de nuevas facciones políticas de la posguerra autodenominadas "demócratas cristianos", frente al escenario político europeo. En gran parte dominadas por miembros de la Iglesia Católica, estas facciones a menudo formaron la cabeza de los gobiernos de coalición. Actualmente la iglesia se ha transformado en un superpoder. Su influencia impregna las relaciones internacionales en todos los niveles, desde la lucha contra el comunismo hasta la preocupación por el hambre mundial y la visión religiosa del ecumenismo. Existen muchas interpretaciones de esta profecía, pero cualesquiera que sean las diferencias, el mensaje sigue siendo el mismo. Debemos comprender la invasión de las langostas como el juicio de Dios contra el opresor. La Biblia sistemáticamente emplea las langostas como un símbolo del juicio.[14] Además, lo insinúan los cinco meses, un número clave en el relato del Diluvio, el primer juicio universal de la historia humana (Gén. 7:24).

Tropas montadas

El sexto *shofar* se hace eco de los gemidos del sexto sello. Las voces de llanto debajo del altar (Apoc. 6:10) reciben una respuesta por parte de la voz que libera a los cuatro ángeles del gran río Éufrates

(Apoc. 9:13, 14). Una vez más debemos considerar el evento próximo como un castigo contra el opresor, identificado en nuestro pasaje con Babilonia. Ya la mención del Éufrates hace alusión a la caída de Babilonia.[15] Asimismo, las "imágenes de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera" (Apoc. 9:20) sugieren la idolatría de Babilonia, como lo describe el profeta Daniel en la víspera de la destrucción del imperio (Dan. 5:23). Los "demonios" y las "hechicerías" (Apoc. 9:20, 21) también caracterizan a Babilonia, según el profeta Isaías, y precipitan su caída (Isa. 47:12).

El quinto *shofar* había despachado langostas con colas de escorpión, como un ejército de caballos "corriendo a la batalla", y el sexto sello las vuelve a llamar. Ahora el Apocalipsis compara esa invasión con caballos cuyo poder se encontraba en las colas (vers. 19; comparar con vers. 10).

El sexto *shofar* continúa donde dejó el quinto *shofar*, pero ahora la batalla se intensifica. El enemigo de Babilonia adopta una postura más intimidatoria. Los caballos del quinto *shofar* tenían dientes de león, en tanto que ahora las cabezas completas son como las de los leones (vers. 17). El poder de destrucción de los guerreros del quinto *shofar* se concentraba en la cola, pero bajo el quinto *shofar* la boca también es mortal (vers. 19). Sus corazas de hierro (vers. 9) se han convertido en "fuego" (vers. 17). El aguijón de las langostas, anteriormente no fatal (vers. 5), se ha vuelto mortal (vers. 18). La nube del quinto *shofar* (vers. 2) ahora está reforzada con fuego y azufre (vers. 18). La fuerza invasora incluso ha aumentado en número. Abrumado por su tamaño, el profeta utiliza el superlativo, "doscientos millones" (vers. 16). La palabra griega traducida como millón (en otras traducciones, diez mil) *murias*, generalmente denota un número muy grande.[16] El término aparece en la traducción de la Septuaginta de la bendición cantada por los hijos de Betuel a su hermana Rebeca, que le deseaban una descendencia de "millares de millares" (Gén. 24:60). También recordamos la alabanza de las mujeres por la proeza de David: "[...] Saúl hirió a sus miles, y David a sus diez miles" (1 Sam. 18:7). Esta palabra, en nuestro pasaje, no

es meramente 10.000 x 10.000, sino 2 x 10.000 x 10.000.

Las fuerzas armadas nunca han alcanzado esas proporciones. Las fuerzas del abismo, seculares y anticlericales, son abrumadoras. Nuestro siglo ha presenciado una explosión de reacciones políticas y filosóficas en contra de la iglesia. Las ideologías que surgen de la Revolución Francesa, el marxismo, el materialismo, el evolucionismo y el racionalismo impregnan nuestra vida intelectual. Las corrientes seculares y ateas penetran hasta los círculos religiosos. Aquí tenemos una de las ironías más asombrosas de la historia humana. Al procurar reemplazar a Dios en la tierra, la iglesia se preparó para una reacción proveniente de esta misma tierra: de un abismo que no admite ningún Dios. El Apocalipsis confirma la visión del profeta Daniel. En el capítulo 11 de su libro, predijo un conflicto entre los mismos dos poderes.[17] Uno sale del norte y personifica el poder usurpador de la iglesia, en tanto que el otro viene del sur, y representa las ideologías secular y atea que caracterizaron el pensamiento moderno occidental.

El Apocalipsis, por lo tanto, se hace eco de la profecía de Daniel, y hace referencia tanto a Babilonia como a Egipto. La estrella caída (quinto *shofar*), por su asociación con el río Éufrates (sexto *shofar*), representa a Babilonia. Las langostas, los escorpiones, las serpientes y la oscuridad, todo nos recuerda a las plagas que ocurrieron en Egipto, debido a su terca negación del Dios de Israel (Éxo. 5:2). Los carros y los caballos, característicos del arsenal militar egipcio, también nos hacen pensar en Egipto.[18]

Tanto Daniel como el profeta del Apocalipsis relatan el mismo evento a través de sus alusiones a Babilonia y Egipto. Pero la convergencia de las dos visiones proféticas no se detiene allí. Como en Daniel 11, nuestro pasaje del Apocalipsis predice la victoria de Babilonia. Será el poder "religioso" el que tome el lugar de Dios.[19] Los guerreros del sexto *shofar* destruyen solo a un tercio de la humanidad (Apoc. 9:18). Los otros dos tercios sobreviven, seguros de sí mismos e idólatras, alejados del arrepentimiento. Ya no encontramos ninguna mención al enemigo de Babilonia, es decir, el poder

"secular" que niega la existencia de Dios. Parece haber sido devorado por el otro. Como en Daniel 11, las fuerzas egipcias se unen a las babilónicas (comparar con Dan. 11:43).

Casi no nos atrevemos a anticipar el cumplimiento de esta profecía. Los últimos eventos ya insinúan una debilidad en las filas del secularismo. El desmoronamiento del secularismo y el fracaso del racionalismo demuestran la verosimilitud de las profecías de Daniel y del Apocalipsis.

Es un proceso que no se limita al cristianismo occidental. El conflicto entre las dos fuerzas, personificado por Egipto y Babilonia, va más allá del alcance de la Iglesia Católica y de sus oponentes seculares. La influencia de la Revolución Francesa se extiende más allá de sus fronteras religiosas y políticas. El secularismo ha penetrado los círculos islámicos y los judíos en el espíritu del humanismo anticlerical. En reacción, actualmente presenciamos una oleada de fundamentalismo religioso en ambas religiones. Más que nunca, los ayatolás y los rabinos dan su opinión en asuntos políticos. En las naciones musulmanas, como Irán, Argelia y Egipto, como en Israel, la política se rinde cada vez más a los poderes religiosos.

Durante algún tiempo el secularismo ha desacreditado a la religión de los círculos cristianos. Pero ahora el fundamentalismo cristiano contraataca a las tendencias seculares, liberales y racionalistas. En los Estados Unidos, la Derecha Religiosa lucha por alcanzar el poder político a fin de ayudar a construir una nación "verdaderamente" cristiana. La misma tendencia también ha hallado terreno fértil en Europa. La Derecha Religiosa tiene un fuerte espíritu nacionalista que seguramente atraerá a muchos.

En pocas palabras, podemos resumir la historia de la iglesia de la siguiente manera:

1. La iglesia, sin darse cuenta, se estableció como Babel cuando alegaba autoridad exclusiva sobre asuntos morales y religiosos.

2. En el siglo XVIII, un nuevo espíritu revolucionario reaccionó en contra del clero, e incentivó a las tendencias humanistas y seculares que posteriormente se convertirían en las filosofías marxista,

racionalista, positivista y evolucionista. Era el ataque de Egipto contra Babel.

3. Durante los siglos XIX y XX, el secularismo se dispersó a otras religiones y culturas no occidentales a través de la obra misionera y el colonialismo.

4. Después de la Segunda Guerra Mundial, la oleada de movimientos nacionalistas y el recuerdo de los horrores de la guerra desencadenaron una reacción en contra del racionalismo y el liberalismo, y un regreso a los valores religiosos y culturales. Ha sido el tiempo de los *best sellers* religiosos y de las estrellas evangélicas de los medios.

Ahora estamos en la cuarta fase del ciclo, justo antes de la unificación de los dos campamentos en un Babel. Ya podemos presenciar las primeras señales de ese avance. El reavivamiento de la religión tiene dejos antropocéntricos, bastante parecidos a los que caracterizaron las tendencias seculares del siglo XIX. La religión ha estado progresando hacia un ideal más "humanista". El Dios "inmanente", latente en cada uno, tiene prioridad sobre el Dios trascendente, que se revela desde lo alto, generalmente en contra de los proyectos humanos.

La popularidad del movimiento de la Nueva Era también le da un giro inesperado al reavivamiento religioso de nuestro siglo actual. Ha afectado a casi todas las religiones. Tanto los cristianos como los no cristianos enseñan su mensaje de tolerancia. El padre Teilhard de Chardin, al igual que los "ecoteólogos" como Thomas Berry han inspirado un nuevo respeto por la "madre tierra". Ellos interpretan la evolución como un "proceso sagrado" a través del cual Dios se encarna.

De modo que Dios está en todas partes: en la naturaleza, en los muertos y en los vivos, una tendencia posteriormente reforzada por las teorías de la inmortalidad del alma, la reencarnación, y por actividades como consultar a los videntes y a los astrólogos. Todas estas tendencias surgen de la misma premisa: el Dios Creador ya no está más fuera del alcance. Está aquí, ha venido, se ha encarnado

en la humanidad. ¿Qué necesidad hay de tener esperanza, de orar, de esperarlo? La humanidad hoy ha reemplazado a Dios.

En los contextos no cristianos, la "búsqueda del cosmos sagrado" ha encontrado un portavoz en la persona de Vaclav Havel. En un discurso reciente en la Universidad de Stanford, el presidente checo defendió la tesis de que todas las culturas –de hecho, la humanidad toda– están unidas por una dimensión espiritual común. Esas apelaciones para la "democracia planetaria" encuentran eco en el ideal marxista del internacionalismo. Pero, después de la caída del marxismo, este lenguaje asume un nuevo significado. Los intereses humanistas y antropocéntricos aquí se unen con los valores religiosos.

Todos los medios dan testimonio de estos sucesos. Desde las crucifixiones de Nirvana hasta el Yeshua Negro de Madonna, desde las joyas de cristal hasta los cuerpos perforados, ha nacido una nueva cultura. Egipto y Babilonia parecen haber llegado a un entendimiento. Por supuesto, estos son meros síntomas. La iglesia y la religión, como un todo, están en pugna con los movimientos seculares y ateos. Pero los ingredientes están todos presentes para la mezcla predicha por el profeta. Pronto Egipto y Babilonia se fusionarán en el crisol de Babel.

Interludio: El ángel de luz, el libro y los dos testigos

Como en el sexto sello, el sexto *shofar* tiene un período de transición antes del séptimo *shofar*. Y, como con los sellos, el interludio hace una pausa para darle una mirada al campamento de Dios.

El ángel de luz

En contraste con la estrella caída, el ángel de la muerte y del caos (Apoc. 9:1, 2), ahora contemplamos a un poderoso ángel de luz, un ángel de Dios (Apoc. 10:1). El arco iris sobre su cabeza es la señal del pacto de Dios con la humanidad (Gén. 9:12, 13). Sus pies, plantados tanto en la tierra como en el mar, evocan la creación de

las aguas (vers. 1-8) y de la tierra (vers. 9 y sig.) por parte de Dios.

El ser se asemeja al Hijo del Hombre de la primera visión del Apocalipsis. Al igual que él, su rostro es "como el sol" (Apoc. 10:1, comparar con 1:16), sus pies como fuego (Apoc. 10:1, comparar con 1:15) y su voz resuena como el trueno (Apoc. 10:3; comparar con 1:15). Y, al igual que él, las nubes lo escoltan (Apoc. 10:1, comparar con 1:7).

Pero, tomado como un todo, nuestro pasaje se asemeja más aún a la última visión del profeta Daniel. En Daniel 12, él narra esta misma visión de un ser parado sobre la tierra y el mar, que levanta las manos hacia el cielo y jura "por el que vive por los siglos" (Dan. 12:7). El juramento constituye la respuesta a la pregunta del versículo anterior: "¿Cuándo será el fin?" (vers. 6). Pero la respuesta, al parecer, no satisface a Daniel; no entiende (vers. 8). El hombre vestido de lino, entonces, le responde que estas palabras han de estar "selladas hasta el tiempo del fin" (vers. 9), y agrega: "Bienaventurado el que espere, y llegue a mil trescientos treinta y cinco días" (vers. 12). Recién en esos días será revelada la respuesta completa a la pregunta "¿Cuándo será el fin?" Solamente este período conduce al "tiempo del fin". Pero una visión anterior ya había mencionado este "tiempo del fin".

Daniel 8 registra otra visión de un diálogo entre dos seres celestiales. También surgió la pregunta: "¿Hasta cuándo?" (Dan. 8:13). Nuevamente la respuesta conducía al tiempo del fin: "Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado" (vers. 14). Al final del libro de Daniel, surge la misma pregunta en relación con los 1.335 días, un tiempo de intensa expectativa (Dan. 12:12). Por lo tanto, deberíamos entender que estos dos períodos proféticos conducen al mismo evento, un Kippur celestial.[20] Es interesante recalcar que el ser celestial que anuncia este Kippur del tiempo del fin está vestido de lino, al igual que el sumo sacerdote que oficiaba en el Kippur.

Este tiempo de Juicio es la respuesta a la pregunta de los mártires: "¿Hasta cuándo?" También es la respuesta a la pregunta de las

almas que lloran en el quinto sello (Apoc. 6:10). El sexto sello, de hecho, introduce este "tiempo del fin", como fue anticipado por el profeta Daniel (Dan. 8:17, 19, 26). Ahora comprendemos el significado detrás del atavío del ángel poderoso (Apoc. 10:1). Un ángel le había dicho al profeta Daniel que su visión habría de estar "sellada hasta el tiempo del fin" (Dan. 12:9). El ángel, ahora, declara que el "tiempo del fin" ha llegado, y que "el tiempo no sería más" (Apoc. 10:6). El tiempo del sexto sello marca la apertura de la profecía de Daniel. Ahora podía ser entendida.

El libro

Con avidez, Yohanan "toma el librito que está abierto en la mano del ángel", y lo come (Apoc. 10:8, 9). De modo que la palabra es asimilada y digerida. "El librito que está abierto" representa el libro de Daniel, previamente sellado pero ahora accesible a todos. La experiencia de Yohanan es similar a la del profeta Ezequiel, que también se confrontó con un ángel de luz y se le ordenó que comiese un libro (Eze. 3:1). Los versículos siguientes explican la extraña orden: el profeta, al asimilar los contenidos del libro, ahora comunica su mensaje a sus contemporáneos (vers. 4-6).

Pero aún notamos otra similitud entre las dos experiencias. Al igual que Yohanan, Ezequiel descubre que el contenido del libro es "dulce como miel" (vers. 3; comparar con Apoc. 10:9, 10). Pero ambas experiencias tienen un dejo amargo. El libro contiene "endechas y lamentaciones y ayes" (Eze. 2:10), parte de su doble mensaje de juicio y restauración.

"El fin, el fin viene", declara el profeta (Eze. 7:2, 3, 6). Ezequiel, profeta en el exilio, anuncia el juicio inminente de Dios. La destrucción de Jerusalén está próxima. El Señor escogió al profeta para montar guardia sobre Israel (Eze. 33:2) y advertir a su pueblo del castigo inminente de la Nación. El mensaje de Ezequiel no se limita a las palabras y las parábolas, sino que vive en la carne. Su esposa, "el deleite de [s]us ojos", moriría de golpe. Luego el profeta estará condenado a un llanto silencioso durante los tres años del sitio de

Jerusalén, hasta su caída (Eze. 33:22).

Pero, en el corazón de los llamados y las amenazas de destrucción está la promesa de la esperanza. Ezequiel también es el profeta de la restauración, porque los cautivos han de ser liberados, las tribus han de ser reunidas (Eze. 37:21), Jerusalén será reconstruida (Eze. 40-48) y la tierra prosperará (Eze. 47:12). Los hombres y las mujeres recibirán un corazón nuevo (Eze. 36:24-28). El profeta predice el acontecimiento como una resurrección. La Palabra de Dios les devuelve la vida a los huesos (Eze. 37). El mundo una vez más presencia el milagro de la Creación. Como en Génesis 2:7, el Espíritu transforma el polvo en vida (Eze. 37:9).

Es este mensaje agridulce del Juicio y de la Creación al que alude el Apocalipsis a través de su referencia al libro de Ezequiel: el mensaje del Kippur.

Las revelaciones de Daniel y del Apocalipsis convergen en una revelación del "tiempo del fin". Daniel lo compara con el Kippur, con un tiempo de temblorosa expectativa de juicio y recreación. El Apocalipsis describe este período a través de la visión del "librito que está abierto", con el sabor agridulce, que evoca el doble mensaje del Juicio y de la Recreación que caracteriza la naturaleza del Kippur.

Los libros de Daniel y del Apocalipsis se complementan mutuamente. El hecho de que el ángel le pida a Yohanan que coma el libro de Daniel enfatiza aún más su interdependencia.

Una vez que Yohanan ha asimilado el mensaje del "librito que está abierto", el ángel le dice que profetice "sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes" (Apoc. 10:11). Escucharemos una frase similar posteriormente en el capítulo 14. El mensajero celestial debe profetizar sobre "toda nación, tribu, lengua y pueblo" (Apoc. 14:6). Allí, una vez más, el mensaje es doble: un mensaje de juicio pero también de re Creación.[21] El Apocalipsis presenta al pueblo de Dios en el tiempo del fin como profetas comisionados para dar el mensaje de Daniel, "digerido" por el mismo Apocalipsis.

Los dos testigos

La próxima visión nos vuelve a colocar en el contexto profético de Ezequiel. Al igual que el profeta de las Escrituras hebreas, Yohanan recibe una vara para medir el Templo de la futura Jerusalén (Apoc. 11:1; comparar con Eze. 40:3 y sig.). El ciclo de los sellos explica este gesto simbólico. Después del sexto sello el ciclo había abierto un paréntesis en el pueblo de Dios, acerca de cómo fue marcado por el sello de Dios y se le aseguraba la salvación (Apoc. 7:3). Asimismo, después del toque del sexto *shofar*, el profeta se toma un momento para medir el Templo de Dios y para anunciar su restauración (Apoc. 11:1; comparar con Zac. 2:2). Más precisamente, el ángel le pide a Yohanan que mida "el altar, y a los que adoran en él". La visión habla del pueblo de Dios a lo largo de la historia. Han recibido la misión de que "profeticen" (Apoc. 11:3). Su misión ha sido la misma que la del pueblo del tiempo del fin: testificar de la revelación de lo Alto. Pero la misión ahora se amplía. El oráculo compara a esta nación de "profetas" con "dos testigos" (vers. 3), al explicar: "Estos testigos son los dos olivos, y los dos candeleros que están en pie delante del Dios de la tierra" (vers. 4).

El profeta Zacarías relató una visión similar de dos olivos y una *menorá* (Zac. 4:1-6, 11-14). A su pregunta "¿Qué es esto?" (vers. 4), el ángel responde: "No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos" (vers. 6). La explicación del ángel avanza desde la imagen del olivo hasta la de la *menorá*: La *menorá* da luz en virtud del aceite vertido de lo Alto, así como la Palabra de Dios da luz a través del Espíritu de lo Alto.

La Biblia a menudo compara las palabras de Dios con la luz: "Lámpara es a mis pies tu palabra, y lumbrera a mi camino" (Sal. 119:105). Proverbios relaciona la Torá con la luz, *"or"*, en un juego de palabras. Ambas palabras hebreas (*Torá y or*) tienen la misma raíz. El Nuevo Testamento describe a Dios como luz (1 Juan 1:5), y cuando Yeshua se identifica con la luz lo hace en el contexto dinámico del caminar con Dios (Juan 8:12; 12:35; comparar con Sal. 119:105), una referencia indirecta a la Torá.

Aun otra alusión se une a los motivos del olivo y de la *menorá* cuando los milagros llevados a cabo por los testigos evocan dos figuras de las Escrituras hebreas: Moisés y Elías. La conversión del agua en sangre y las plagas se refieren a Moisés (Apoc. 11:6; comparar con Éxo. 7:14-18). El fuego que devora al enemigo y la lluvia bajo control sobrenatural nos recuerda a Elías (Apoc. 11:5, 6; comparar con 1 Rey. 17:1). El único texto del Antiguo Testamento que asocia a estas dos figuras se encuentra en Malaquías, el último profeta de las Escrituras hebreas: "Acordaos de la ley de Moisés mi siervo, al cual encargué en Horeb ordenanzas y leyes para todo Israel. He aquí, yo os envío el profeta Elías, antes que venga el día de Jehová, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que yo venga y hiera la tierra con maldición" (Mal. 4:4-6).

Este pasaje tiene una doble orientación. La primera nos remite a Moisés y al pasado. Es un llamado a recordar y a permanecer fieles al Antiguo Pacto. Moisés, aquí, representa al Antiguo Testamento. Los cristianos durante el tiempo de Yohanan asociaban a Moisés con la revelación del Antiguo Testamento.[22] Según la tradición judía, la Torá se inició con él. "Moisés recibió la Torá en el Sinaí y la transmitió a Josué. Josué la transmitió a los ancianos, y los ancianos a los profetas y los profetas a los miembros de la Asamblea".[23]

La segunda orientación, que involucra a Elías, mira hacia el futuro. Es la promesa de la venida del Mesías y del despertar de la esperanza. Los cristianos durante el tiempo de Yohanan asociaban la llegada del Mesías con el profeta Elías.[24] Asimismo, la tradición judía identifica la persona de Elías con la esperanza mesiánica de manera muy similar. Allí Elías no es solo un precursor, sino también un agente activo del Mesías.[25] Las leyendas, las prácticas litúrgicas en la víspera del Seder, y los cantos nostálgicos del Shabbat, todos recurren a Elías con la esperanza del Mesías.

Moisés nos señala hacia la Torá en tanto que Elías nos impulsa hacia la esperanza mesiánica del Nuevo Testamento.

Cuando consideramos el contexto judeocristiano de Yohanan,

nos damos cuenta de que las alusiones a Moisés y a Elías no son una coincidencia. Convincentemente evocan las dos revelaciones de Dios recibidas por los primeros cristianos: los así llamados Antiguo y Nuevo Testamentos. Los dos testigos están aquí presentes y desempeñan un papel en el proceso profético. La doble referencia realza la relevancia de la totalidad de la Biblia, al enfatizar la complementariedad y la necesidad de ambos testimonios.

Pero, más allá de los dos documentos, tenemos la referencia de los dos pueblos que los transmitieron. El mayor interés del profeta se encuentra en los hombres y las mujeres que profetizan y que sufren (Apoc. 11:3, 7).

Primero pensamos en el pueblo judío, que ha portado en carne propia y en su existencia diaria el testimonio de la Torá de lo Alto y ha tenido mucho cuidado de preservar las Escrituras hebreas y sus profecías. Y también pensamos en los cristianos, que le han traído al mundo las nuevas de la gracia y el amor de Dios, y han llevado el nombre del Dios de Israel hasta los extremos de la tierra. Cuidadosamente transmitieron los escritos del Nuevo Testamento, con sus propias profecías.

Sin estos dos pueblos no tendríamos acceso a los Escritos Sagrados, ni de las Escrituras hebreas ni del Nuevo Testamento; de hecho, no tendríamos forma de llegar a la verdad de lo Alto. Y, sin testigos de carne y sangre los documentos bíblicos habrían permanecido mudos y muertos, enmohecidos en exhibidores de museo.

De hecho, es precisamente porque uno o el otro de estos testimonios ha sido descuidado, rechazado o ignorado (el Antiguo Testamento y la Torá por parte de la iglesia, el Nuevo Testamento y el Mesías por parte de Israel), que estos dos testigos, Israel y la iglesia, tienen que sobrevivir juntos, porque se necesitan mutuamente. Omitir cualquiera de los dos distorsiona los propósitos de Dios y destruye parte de su revelación. En efecto, no solo los dos testimonios se derraman luz el uno al otro, sino también se completan; cada testigo presenta una verdad única ausente en el otro, y que el otro necesita.

Este principio de unidad y de complementariedad de los dos testimonios es de lo más significativo por el hecho de que constituye la base para interpretar el Apocalipsis. Sin el libro de Daniel, el Apocalipsis permanece oscuro, no solo en virtud de sus cuantiosas alusiones y referencias a Daniel, sino también porque comparte la misma perspectiva y utiliza el mismo lenguaje, los mismos símbolos y los mismos relatos de los mismos eventos proféticos.

El pasaje que estamos analizando –Apocalipsis 11:1 al 14– brinda un ejemplo asombroso de esta complementariedad. Los períodos de tiempo anunciados por el Apocalipsis reflejan los del calendario profético del libro de Daniel (vers. 2, 3). Ambos hablan de un período de opresión que se extiende por 1.260 días, el equivalente a 42 meses (42 veces 30). Daniel predice un tiempo de persecución que ha de durar "tiempo, y tiempos, y medio tiempo" (Dan. 7:25). En el contexto del libro de Daniel, esta expresión significa un año (360 días), dos años (360 veces 2) y medio año (360 dividido 2), que da un total de 1.260 días/años.[26] Para describir el tiempo de persecución, Yohanan utiliza un lenguaje que recuerda al de Daniel: "[...] ellos hollarán la ciudad santa [...]" (Apoc. 11:2) así como el cuerno pequeño pisotea a los santos (Dan. 8:10).

Ambas profecías tienen en cuenta el mismo evento. De hecho, la historia muestra que por 1.260 años –es decir, desde el tiempo cuando la iglesia se convirtió en un poder político (538 d.C.) hasta cuando los eventos debilitaron su influencia política (1798 d.C.)– el testimonio de las Escrituras fue apagado. Durante todo este tiempo, según el Apocalipsis, los dos testigos profetizan "vestidos de cilicio" (Apoc. 11:3), después del cual "la bestia que sube del abismo" los mata (vers. 7). La escena "espiritual" de nuestro drama ocurre en relación con tres lugares prominentemente asociados con la historia bíblica: la "gran" ciudad de Babilonia (Apoc. 14:8), que personifica la usurpación de Dios; Egipto, que representa la negación de Dios; y Sodoma, que encarna la depravación moral y la ignorancia de Dios. En esencia, Dios ha sido muerto en ellos, ya sea porque ha sido reemplazado, negado o simplemente ignorado. Asesinar a los

testigos de Dios es asesinar a Dios mismo. La persecución equivale al deicidio. El Apocalipsis ve en estos lugares otro Gólgota, "donde también nuestro Señor fue crucificado" (Apoc. 11:8).

La Revolución Francesa tuvo efectos devastadores no solo sobre la religión oficial, sino también sobre sus fuentes. El nuevo culto a la razón condujo a la destrucción de las Escrituras y a la negación del Dios que las inspiró. Las turbas quemaron públicamente los libros sagrados judíos y cristianos. Una publicación del momento, *Le Moniteur*, comentaba: "Ayer, día de la década, se erradicaron los últimos vestigios de superstición: una gran fogata encendida en la plaza de la ciudad estaba engalanada con retratos y cuadros sagrados. El pueblo arrojó a las llamas más de cinco o seis mil tomos de obras piadosas, entonando cantos republicanos y proclamando consignas de solidaridad universal. Los libros fueron recuperados de todos lados. Hasta los judíos de la ciudad trajeron sus atesorados manuscritos y renunciaron a sus esperanzas en el ridículo Mesías. La cantidad de libros quemados era tan grande que el fuego continuó durante toda la noche hasta las diez de esta mañana".[27]

Finalmente, en noviembre de 1793, la Convención Revolucionaria estableció un decreto que abolía todos los servicios religiosos. Por primera vez en la historia de la iglesia, alguien proclamó oficialmente el fin del cristianismo. "La razón ha ganado una importante victoria sobre el fanatismo; una religión de errores y de derramamiento de sangre ha sido derrocada; ¡durante 18 siglos ha saqueado la tierra en nombre del Cielo! [...] Las cruzadas, los valdenses, los albigenses, las vísperas sicilianas, la masacre de San Bartolomé, estas son sus obras, estos son sus trofeos; que desaparezcan de la faz de la tierra".[28]

La historia está llena de ironía. La iglesia, que había subyugado este testimonio de las Escrituras, produjo el arrebato revolucionario de la Revolución Francesa, que luego quemó esas Escrituras. Al descuidar la Revelación de lo Alto, la iglesia se volvió perseguidora y engendró a su propio destructor, que no solo atacó sus instituciones, sino también le atravesó el corazón con una lanza cuando este

también rechazó la Palabra de Dios. La profecía contiene una lección que impregna el Apocalipsis: la iniquidad da a luz a su propio juicio.

Pero el Apocalipsis ve más. Un juicio de lo Alto se une al autoinfligido. El impacto del juicio divino es doble. Primero, un gran terremoto sacude la "ciudad" (Apoc. 11:13), la gran ciudad de Babilonia. El poder usurpador recibe un golpe terrible. Estamos en 1798, cuando la iglesia se encuentra con ataques de todos lados y el Papa, su líder espiritual, es puesto en prisión. Pero el golpe no es fatal. Solo una "décima parte" de la ciudad se viene abajo, y mueren "siete mil hombres" (vers. 13). Estas dos víctimas tienen un significado específico en la tradición bíblica. La décima parte simboliza el concepto de un mínimo.[29] El temblor afecta solo a una pequeña parte de la ciudad. La Biblia relaciona la cifra "siete mil hombres" con la idea de "remanente",[30] lo que quiere decir que la iglesia se recuperará rápidamente del golpe.

El pueblo de Dios y los testigos también volverán a vivir. El Apocalipsis describe el evento en el lenguaje evocativo de la resurrección. Después de la alusión a la crucifixión de Yeshua, el texto cambia para hacerse eco de su resurrección: "Después de tres días y medio entró en ellos el espíritu de vida enviado por Dios, y se levantaron sobre sus pies" (vers. 11). La Escritura utiliza el mismo lenguaje para describir el milagro de la resurrección en Ezequiel: "[...] entró espíritu en ellos, y vivieron, y estuvieron sobre sus pies [...]" (Eze. 37:10). Los "tres días y medio"[31] evocan el tiempo que Yeshua estuvo en la tumba (Mar. 9:31; Juan 2:19-22). Lo siguiente hace referencia a la ascensión de Yeshua después de su resurrección: "[...] Y subieron al cielo en una nube [...]" (Apoc. 11:12; comparar con Hech. 1:9).

Y, de hecho, justo después del decreto de muerte contra la religión cristiana, Francia y otros gobiernos occidentales comenzaron a proclamar la tolerancia y la libertad religiosa. Escuchamos la intervención del escritor y político Camille Jordan, uno de los primeros legisladores de la Restauración en Francia, en mayo de 1797, en el

Concilio de los Quinientos: "La fe en Dios es, para el Estado, la mejor garantía del orden y de la estabilidad, que ni hasta las mejores leyes pueden reemplazar [...]. Asegurémosles hoy a todos nuestros ciudadanos: que todos, católicos, protestantes, bautizados o no bautizados, sepan que la voluntad del legislador es, al igual que la voluntad de la ley, que se asegure la libertad religiosa. Deseo renovar, en su nombre, la promesa sagrada: todas las religiones son libres en Francia".[32]

Para los judíos, la Revolución Francesa y su heredero, Napoleón, evidentemente inauguraron una nueva era. Las legiones francesas liberaron a los judíos de los guetos en todos los lugares adonde iban, convirtiéndolos en ciudadanos plenos. En España, por ejemplo, la influencia francesa suprimió la Inquisición, y los *marranos* una vez más podían proclamar su fe judía.

La nueva era, además, fue testigo de un regreso a las Escrituras. Solo pocos años antes, Voltaire había predicho la desaparición de la Biblia, descartándola como "el almanaque del año pasado". Sin embargo, la Biblia nuevamente encontró un lugar en los puestos de libros y en los corazones.

Los dos testigos han regresado a la vida exactamente tres días y medio proféticos después de su muerte. Resucitados de los muertos, siguen existiendo en la actualidad. La Biblia es el *best seller* número uno. En cuanto a Israel y la iglesia, han hecho más que sobrevivir, Israel a pesar del Holocausto y la iglesia incluso ante el comunismo.

La ira de Dios

El séptimo *shofar* anuncia un "tercer ay" (Apoc. 11:14) que tendrá lugar en los últimos momentos de la historia humana. La última visión anticipaba el séptimo *shofar* como la comprensión del "misterio de Dios" (Apoc. 10:7). El Apocalipsis[33] a menudo utiliza el término "misterio" para sugerir un significado oculto.[34] Recién al final el misterio tiene sentido, cuando la predicción se encuentra con su cumplimiento. El séptimo *shofar*, por consiguiente, se hace eco del sexto sello. Ambos atañen al tiempo del fin, cuando todas las

profecías alcanzan su finalización. Y ambos anuncian este tiempo en los mismos términos: el tiempo de la ira de Dios y del juicio de las naciones (Apoc. 11:18; comparar con 6:15-17). No obstante, existen contrastes entre las dos visiones. Primero, el sexto sello cerró el telón con una escena terrenal en tanto que el séptimo *shofar* lo hace con una escena celestial. Segundo, salen en direcciones diferentes. En el sexto sello, la visión avanza de la tierra hacia los cielos, del presente al futuro. Pero, en el séptimo *shofar* la visión retrocede a través del tiempo, de los cielos a la tierra, según el típico estilo hebreo.[35]

La visión del *shofar* pasa por tres etapas en el tiempo. La primera vibra con "grandes voces" que proclaman el fin de todas las cosas: "[...] Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo [...]" (Apoc. 11:15). Esta parte también tiene temas en común con Apocalipsis 4: la misma ceremonia de adoración, los mismos 24 ancianos sentados en tronos (Apoc. 11:16; comparar con 4:4), y la misma apelación de Dios: "[...] Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso, el que eres y que eras [...]" (Apoc. 11:17; comparar con 4:8). Nuestro pasaje actual carece de toda mención del Dios que "ha de venir" (comparar con Apoc. 4:8). La única explicación de esta omisión es que la Parusía ya ha ocurrido.

Por otra parte, en la liturgia de Apocalipsis 4, el *Sanctus*, o alabanza, de los cuatro seres vivientes, antecede a la intercesión de los 24 ancianos. Las grandes voces que introducen el himno de los 24 ancianos son las de los cuatro seres vivientes (Apoc. 11:15) que, como hemos visto, representan la creación terrenal. Ha llegado el momento en que toda la creación proclama a Dios como su rey, el objetivo final del plan de Dios. Dios ahora puede reinar completamente y para siempre.

Los 24 ancianos, entonces, pasan de la adoración a la remembranza, al recordar los aspectos negativos y positivos del Juicio (comparar con Apoc. 14:14-20).

a. El aspecto negativo incluye el juicio de los muertos y la destrucción de las "naciones" airadas y de "los que destruyen la tierra" (Apoc. 11:18). La profecía hace alusión, aquí, a visiones posteriores

del Apocalipsis (Apoc. 20:12-15), que colocan la finalización de estos eventos después del milenio.

b. El aspecto positivo involucra el juicio de los "santos" y su recompensa (Apoc. 11:18). Esta parte de la visión se materializa en la Parusía, cuando el Mesías llevará a su pueblo al hogar con él antes del milenio. Aquí nuevamente la visión hace referencia a un pasaje posterior: "He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra" (Apoc. 22:12).

De hecho, los dos juicios son interdependientes. Al eliminar "a los que destruyen la tierra", Dios salva la tierra.

La cuestión aquí no es la ecología. Debemos entender la referencia a la tierra en un sentido espiritual. En el Apocalipsis, especialmente en el texto paralelo del sexto sello, la tierra representa a los hombres y las mujeres amenazados por el enemigo (Apoc. 7:3). Y, en el quinto *shofar*, la "hierba de la tierra", lo "verde" y el "árbol" representan a los marcados con el sello de Dios (Apoc. 9:4).

La destrucción de la tierra es espiritual y religiosa. Por cierto, es el resultado de que las naciones "se airaron" contra Dios, una extraña asociación ya sugerida a través de la misma palabra "airaron". Tiene su origen en el Salmo 2, que describe el carácter del Mesías cuando regrese para recuperar la posesión de su Reino (Sal. 2:5). Nuestro pasaje, por otro lado, habla del enojo de las naciones. Las naciones, que reclaman la tierra para sí, exponen la ira del propietario legítimo de la tierra, Dios. Dado que han rechazado a Dios como Señor de la tierra y han tomado su lugar, las naciones han destruido la tierra. Una vez más, observamos la misma intolerancia y opresión que siempre ha caracterizado al usurpador. La gente se mata entre sí porque se ha olvidado de Dios. El rechazo del Dios absoluto y trascendente inevitablemente conduce a las Cruzadas, a la Inquisición y al fascismo de los fanáticos y de los nacionalistas. Por eso es que el juicio de Dios contra las naciones salva la tierra.

La visión profética del séptimo *shofar* mira hacia atrás en el tiempo. Al progresar desde la institución del Reino de Dios hacia el Juicio de las naciones, la mirada profética finalmente descansa so-

bre el evento que desencadena todo: la primera venida del Mesías (Apoc. 12:1-6).

Referencias

[1] Ver L. Ginzberg, "Tamid", *Journal of Jewish Lore and Philosofphy* 1 (1919), pp. 33, 38, 197, 263, 291.

[2] *Tamid* 5. 6.

[3] *Tamid* 3. 8.

[4] *Sukkah* 5. 6.

[5] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 128-130.

[6] *Ibíd.*, pp. 12-14.

[7] Ver Deut. 8:7, 9; Sal. 36:8, 9; Jer. 17:8, 13.

[8] Ver Deut. 29:17, 18; Jer. 9:15; 23:15.

[9] Ver Jacques B. Doukhan, *The Genesis Creation Story*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978), t. 5, pp. 64, 65.

[10] 1 Enoch 18:12-16; 19:1, 2, en una parte escrita en el siglo II a.C.

[11] Ver Job 26:6; 28:22; 31:12; Prov. 15:11; 27:20.

[12] Prov. 10:28; 11:10; 19:9; 21:28; 29:3, etc.

[13] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 108-110, 143-146.

[14] Ver Jer. 51:14; Joel 1:4; Amós 7:1; Sal. 105:34.

[15] Ver Jer. 51:59-64; comparar con Isa. 44:27, 28; Jer. 50:38.

[16] Ver 2 Sam. 18:3; 1 Cor. 4:15; 14:19.

[17] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 173-176.

[18] Ver Isa. 31:1-3; 2 Rey. 10:28; Jer. 46:8, 9, etc.

[19] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 173-177.

[20] *Ibíd.*, pp. 186-189.

[21] Ver la parte de Apocalipsis 14:7 al 11.

[22] Mat. 23:2; Juan 1:17; Hech. 15:21, etc.

[23] Mishná, *Aboth* 1. 1.

[24] Luc. 1:13-17; Mat. 17:10-13.

[25] Midrash Rabbah, *Leviticus* 34. 8; Midrash Rabbah, *Ruth* 5. 6.

[26] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 108-110.

[27] *Le Moniteur*, 1[er] frimaire, An II.

[28] *Le Moniteur* (14 de noviembre de 1793).

[29] Ver Isa. 6:13; Lev. 27:30; comparar con Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 23.

[30] 1 Rey. 19:18; 20:15.

[31] Según las creencias antiguas, el proceso de descomposición comenzaba recién

después del tercer día de muerto. Solo entonces el difunto estaba oficialmente muerto. Hablar de resurrección después del tercer día de muerto es confirmar el hecho de que el milagro de la resurrección ha ocurrido. Aparte del ejemplo de Yeshua, tenemos el de Lázaro, resucitado el cuarto día (Juan 11:17, 39). Jonás emerge del pez recién después del tercer día, un tiempo que identifica con la morada de los muertos (Jon. 2:2; comparar con Ose. 6:1, 2).

[32] Como fue citado por J. Vuilleumier, *L'Apocalypse* (Dammarie-les-Lys, Francia: 1941), p. 177.

[33] Apoc. 1:20; 17:5-7; comparar con Dan. 2:22.

[34] Rom. 16:25, 26; comparar con Col. 1:25, 26.

[35] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel,* pp. 155, 156.

SEGUNDA PARTE

EL CIELO ES ESCARLATA

Esta última visión del "Dios que ha de venir" nos transporta hasta el centro mismo del Apocalipsis y se hace eco de la primera visión del libro (Apoc. 1:1-10). Como ocurre con el libro de Daniel, la estructura del Apocalipsis tiene una visión central (Apoc. 12-14) que se concentra en el tiempo del fin y del Juicio (Dan. 7).[1] Después de las densas tormentas de la historia de la iglesia, las nubes ahora se disipan para revelar los colores de la esperanza (Mat. 16:2). Al dragón de la tierra, que ataca a la mujer (primera señal, Apoc. 12), y convoca a las fuerzas del mar y de la tierra (segunda y tercera señales, Apoc. 13), le responden, desde el medio de estos cielos que aun resuenan con himnos de esperanza (interludio, Apoc. 14:1-5), tres ángeles que portan el mensaje de esperanza (cuarta, quinta y sexta señales, vers. 6-13). Al término de este triple clamor, la presencia de Dios invade los cielos (séptima señal, vers. 14-20).

Kippur

Antes de entrar en esta nueva serie, la visión, como siempre, nos lleva de regreso al Santuario: "Y el templo de Dios fue abierto en el cielo [...]" (Apoc. 11:19). El centro es el Arca del Pacto, en el Lugar Santísimo. De modo que estamos en el contexto del Día de la Expiación (*Kippur*, en hebreo), el único día del año en que el Lugar Santísimo era accesible para el sacerdote. Por lo tanto, el Yom Kippur es la fiesta judía que presenta la próxima visión.

El Día de la Expiación venía diez días después de la Fiesta de las Trompetas (Lev. 23:26-32). Durante esos diez días, el pueblo

de Israel había de prepararse para el gran día del Juicio (el 10 de Tishri, el mes séptimo). La alusión a la Fiesta de las Trompetas aclaraba que la misión del pueblo de Dios era una preparación para el Juicio de Dios. De igual manera, la imagen del Día de la Expiación ahora redefine que su misión es proclamar el Juicio venidero.

No es coincidencia que el Arca ocupe todo el espacio de la visión, considerando su papel central en el contexto del Día de la Expiación. En ese día, el sacerdote la asperjaba con la sangre sacrificial (Lev. 16:13-15). Colocada en la parte de atrás del Lugar Santísimo y con dos querubines, el Arca representaba, en la mente de los israelitas, el Trono celestial de Dios[2] y se la identificaba con el mismo YHWH (Núm. 10:35, 36).

Las gotas de sangre en el Arca significaban tanto el Juicio de Dios (la sangre servía como recordativo de que el animal moría por los pecados del pueblo) como la gracia (que él había asumido la culpa y que perdonaba). Aquí se equipara la gracia con la justicia. La gracia del perdón es recibida solo donde se espera la justicia de la Ley. La justicia y la gracia son los dos pilares del Arca del Pacto.

Es significativo recalcar que el Arca contiene la Ley, la vara de Aarón que había florecido y una muestra de maná.[3] Por un lado, la Ley simbolizaba la justicia, que servía como criterio para el castigo. Por otro lado, la vara de flores y el maná del desierto eran señales de la gracia de Dios, que crea vida del polvo. El misticismo judío recordaba la lección de esta asociación, al interpretar que los dos querubines del Arca eran personificaciones de los atributos de la justicia y la gracia de Dios.[4]

El hecho de que la sangre de Yeshua el Mesías deba ser el prerrequisito del perdón testifica de la justicia de Dios. El hecho de que Yeshua consintiera en morir testifica del amor de Dios. Y el hecho de que su incomparable acto de amor en la Cruz requiriera el juicio de Dios muestra que la salvación depende tanto del amor como de la justicia divinos. Este mensaje es el centro de la visión que abre la segunda parte del Apocalipsis (Apoc. 11:19). El cielo abierto, que revela el Arca del Pacto y proclama el perdón de Dios, también se

oscurece por los "relámpagos, voces, truenos, un terremoto y grande granizo", como un recordativo agridulce del doble mensaje de Juicio y de esperanza del libro para los habitantes de la tierra.

Referencias

[1] Ver Doukhan, *Daniel: The Visión of the End*, pp. 3-7; *Secretos de Daniel*, p. 101.

[2] Isa. 6:1-3; Eze. 1:4-28.

[3] Heb. 9:4; Éxo. 16:33, 34; Deut. 10:5.

[4] Talmud Babilónico, *Baba Bathra* 93a; Talmud Babilónico, Yoma 54a.

CAPÍTULO 4

EL DIABLO Y LA MUJER

(APOCALIPSIS 12)

La mujer

Es desde este trasfondo de esperanza y de Juicio que debemos comprender la visión de nuestro pasaje. Los mismos cielos que se descorren para permitirnos ver el Arca del Pacto ahora develan a una mujer hermosa vestida con el sol, calzada con los rayos de la luna y coronada de doce estrellas.

La visión entreteje una cantidad muy conocida de símbolos bíblicos. En la Biblia, la imagen de la mujer tiene doble interpretación. Por un lado, representa a la esposa o la amada de Dios y, por extensión, al pueblo de Israel, que él ama. Cantares y los profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Amós, etc., todos dan testimonio de la relación amorosa entre Israel y su Dios.

Por otro lado, la mujer representa a la madre, la promesa de la vida. Por eso, Adán le da el nombre de "madre de todos los vivientes" a Eva (Gén. 3:20). Para el primer hombre, la mujer representa la garantía de la supervivencia. La semilla de la humanidad debe pasar por la mujer a fin de que se produzca la vida. Para el autor del Génesis, la mujer lleva la semilla que salvará la tierra (Gén. 3:15). De hecho, ambos aspectos de la imagen de la mujer están relacionados, puesto que a través de la relación conyugal la esposa se convierte en madre.

En nuestro pasaje, la visión de la mujer nos recuerda el sueño de José (Gén. 37:9-11). El sol, la luna y las estrellas representaban la familia de Israel: Jacob, Raquel y los doce hijos. Enmarcada con su luz, la mujer representa, en principio, a Israel, el pueblo de Dios.

Por otra parte, ahora experimenta los primeros dolores de parto.

En las tradiciones bíblica y judía, el alumbramiento simboliza la esperanza mesiánica.[1] La impaciencia por el recién nacido lucha con la angustia de la incertidumbre y con la agonía física que desgarra la carne. No existe nada más que la promesa. Solo la fe puede imaginarse la semilla de la vida que engendra la promesa. Todo esto está implícito en la imagen de la mujer sufriente.

El diablo

Henchido con la esperanza de la repentina aparición de Dios en la historia, el profeta también presencia al enemigo de esa esperanza: el dragón. Una vez más, la visión recurre al simbolismo del Antiguo Testamento. Desde las primeras páginas del Génesis, la serpiente personifica al mal (Gén. 3). Es la que seduce al primer hombre y a la primera mujer a la desobediencia y la muerte. Los profetas, posteriormente, emplean la imagen de la serpiente para ilustrar el orgulloso y malvado imperio de Egipto.[2] El libro de la Sabiduría, que data del siglo I de nuestra era, también ve a la serpiente del jardín del Edén como el diablo en persona.[3] De igual manera, la exégesis rabínica ha interpretado a esta serpiente "mítica" como la representante de Satanás mismo. Entre muchos otros, Ibn Ezra, el famoso comentador judío del siglo XI, y posteriormente el comentador italiano Sforno, de origen judío, dan fe de esa tradición.[4] Nuestro pasaje sigue estos pensamientos. Algunos versículos más adelante, el Apocalipsis explícitamente identifica al dragón con la "serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás" (Apoc. 12:9).

Con demasiada frecuencia, la gente ha relegado al diablo a los mitos antiguos y los cuentos, hasta que gradualmente desapareció de la conciencia religiosa. El poeta francés Baudelaire habló irónicamente de este escepticismo: Su majestad el diablo le dijo a Baudelaire que una sola vez había temido por su poder, el día en que escuchó decir a un predicador, un poco más sutilmente que los demás: "Mis queridos hermanos, nunca se olviden, al escuchar acerca del progreso de este siglo iluminado, que la trampa más peligrosa del diablo es embaucarlos para que crean en su inexistencia".[5]

El agudo ojo del profeta penetra la realidad y expone la maldad del que "engaña al mundo entero" (Apoc. 12:9). No es fácil detectar al diablo. Su apariencia no es precisamente la de la figura mítica con cuernos y cola. De hecho, Satanás es un maestro del disfraz. Las acciones más altruistas, las aspiraciones más nobles y las causas más sagradas pueden camuflar sus estratagemas. El diablo es el que viste al mal de bondad. En efecto, así es como aparece en la historia de la Caída. Allí, la serpiente presenta la desobediencia a Dios como una virtud (Gén. 3:5). Para el Apocalipsis, el diablo existe como una realidad histórica y objetiva.

El libro también describe a Satanás como una extraordinaria bestia de diez cuernos, que nos recuerda a la cuarta bestia de Daniel 7. El número de cabezas (siete) es sagrado y señala al carácter sobrenatural del dragón-serpiente. Su color escarlata se suma a su aura de crueldad y violencia.

La vulnerabilidad de la mujer que da a luz contrasta con la dura amenaza de la bestia de diez cuernos. Desde este momento en adelante, el dragón-serpiente se dedica a oprimir a la mujer.

Guerras cósmicas

Guerras en el cielo

El conflicto comienza en el cielo. El problema del mal no es solo humano. Es un dilema cósmico. Los profetas Isaías y Ezequiel dan testimonio de este mismo hecho. En sus oráculos sobre Tiro y Babilonia, hacen alusión a la antigua guerra en el cielo y relatan la misma tragedia de la caída del ángel usurpador: "Tú, querubín grande, protector, yo te puse en el santo monte de Dios, allí estuviste; en medio de las piedras de fuego te paseabas. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad. [...] Se enalteció tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor; yo te arrojaré por tierra [...]. Te puse en ceniza sobre la tierra" (Eze. 28:14-18; comparar con Isa. 14:13-15).

Según Apocalipsis 12, esta guerra estalló repentinamente. El

Apocalipsis no puede dar ninguna causa o razón de su aparición. Podemos comparar la sencilla declaración de Ezequiel sobre la situación: "Se halló en ti maldad" (Eze. 28:15). La venida del mal es irracional. El absurdo que rige nuestra existencia es debido a su invasión por parte de Satanás y de sus demonios. Dios tuvo que expulsarlos del cielo, al abismo y las tinieblas anteriores a la creación de la tierra.

La elección divina precisamente de este lugar, sitiado por el diablo, para la creación de la tierra y de la humanidad puede parecer espeluznante. Pero, de hecho, contiene una lección con consecuencias de largo alcance. Paradójicamente, la salvación de Dios se revela en el mismo lugar que lo rechazó a él: el mundo creado a partir de las tinieblas y el abismo.

Guerras en la tierra

Ni bien llega a la tierra, el diablo ataca a la mujer. Ella es su primera víctima (Gén. 3:1 y sig.), y es a ella que él persigue implacablemente, porque ella lleva la semilla de la salvación. Vemos esta verdad registrada en las primeras páginas de la Biblia. Después de la muerte de su hijo Abel, Eva recibe a Set en su lugar, una semilla "puesta" por Dios para comenzar la genealogía del Salvador de la tierra. El nombre Set, que significa "Dios ha puesto", o "Dios ha otorgado" (Gén. 4:25), sugiere su intervención en la historia. En el nombre de Set (en hebreo, *Shet*), resuena el verbo presentado en la primera profecía de la Biblia: "Y pondré [en hebreo, *shet*] enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya" (Gén. 3:15).

Los temas comunes de la mujer, la serpiente, el alumbramiento y el conflicto, en Apocalipsis 12, nos remiten a esta profecía anterior. A pesar de los problemas anticipados por nuestro pasaje, perdura la esperanza. Los dos textos predicen la victoria de la simiente de la mujer sobre la serpiente.

Aparte de la alusión a Eva como "madre de todos los vivientes", podemos también aplicar la profecía a Israel, la mujer del pacto,

que ha de dar a luz a "un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones" (Apoc. 12:5). Detrás de estas palabras, escuchamos el Salmo 2:9, que proclama la venida del Hijo de Dios (Sal. 2:7), Rey de la tierra. Según nuestro pasaje, el nacimiento conduce al Reino de Dios. El Hijo es llevado al Trono. "Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono" (Apoc. 12:5). Algunos versículos más adelante, el profeta del Apocalipsis explica el mecanismo de esta victoria: "Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder, y el reino de nuestro Dios, y la autoridad de su Cristo; porque ha sido lanzado fuera el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche. Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte" (Apoc. 12:10, 11).

La muerte de la serpiente hace necesario el sacrificio del niño. Nuestro pasaje habla de la "sangre del Cordero" (Apoc. 12:11). Génesis 3:15 señala el mismo proceso. La muerte de la serpiente, el aplastamiento de su cabeza, resulta en la muerte de la simiente de la mujer.[6] La imagen de la profecía sugiere que las muertes de la serpiente y del Mesías son simultáneas. Mientras le pisa la cabeza, es picado en el talón. En hebreo, se describe el aplastamiento de la cabeza y la picadura del talón con el mismo verbo: *shuf*.

La victoria del Mesías y su entronización han de estar precedidas por su muerte. El sacrificio de su vida anula las acusaciones del seductor. Dios es capaz de perdonar y el Reino se preserva, aunque es un reino que todavía no pertenece a este mundo. El gozo pleno aún es un privilegio celestial (Apoc. 12:12). En la tierra, todavía gobierna el mal.

Guerras en el desierto

La encarnación de Yeshua, su muerte y resurrección, y su triunfo sobre el mal, en realidad, no han cambiado la faz de la tierra. La serpiente todavía anda por ahí. La muerte, el sufrimiento y el mal todavía azotan a los seres humanos. El pueblo de Dios sigue espe-

rando que él establezca su Reino en la tierra.

De hecho, el Apocalipsis los compara con el Israel del Éxodo. Al igual que los antiguos israelitas, la iglesia se encuentra exiliada en el desierto y es alimentada por la mano de Dios (12:6, 14). Las alas del águila (Apoc. 12:14; comparar con Éxo. 19:4) y la tierra que devora al enemigo (Apoc. 12:16; comparar con Éxo. 15:12) se refieren al evento del Éxodo, cuando los israelitas aún huían de Egipto y eran rastreados por el ejército egipcio.

Así como Dios liberó al pueblo de Israel del yugo egipcio y ellos se abrieron paso hacia la Tierra Prometida, él salva a su pueblo de la esclavitud del pecado y ellos viajan hacia la Nueva Jerusalén. El exilio es difícil. El pueblo de Dios tendrá que soportar por 1.260 días (Apoc. 12:6).

El Apocalipsis menciona este período varias veces, como si enfatizara su historicidad. A veces el libro lo presenta en días. Apocalipsis 11:3 y 12:6 hablan de "1.260 días". Otras veces utiliza meses: Apocalipsis 11:2 y 13:5 mencionan "cuarenta y dos meses" (42 x 30 = 1.260 días). O puede describir el período en términos de años. Apocalipsis 12:14 (y Dan. 7:25; 12:7) se refiere a "un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo" (360 + [360 x 2] + [360 ÷ 2] = 1.260).[7] Y, de hecho, entre 538 d.C., la fecha oficial de la liberación de la iglesia por parte del gobierno ario, hasta 1798, cuando la Revolución Francesa y sus filósofos hicieron peligrar la soberanía de la iglesia, hallamos un período de 1.260 años. La profecía no podría haber sido más precisa.

Las guerras del fin

Según el Apocalipsis, los 1.260 días/años conducen al tiempo del fin, al explicar la impaciencia y la irritación de la serpiente (Apoc. 12:17), que siente que su gobierno está llegando a su fin. En estos últimos días, la serpiente concentrará todas sus energías en contra de la simiente de la mujer, y nos arroja una vez más al contexto de Génesis 3:15. Ha llegado el momento de eliminar a la mujer para siempre.

Pero ella tiene una particular capacidad de recuperación. El Apocalipsis describe al pueblo de Dios como "los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo" (Apoc. 12:17). El remanente se caracteriza por su obediencia y su fidelidad: ellos "obedecen" [NVI]. No han perdido lo que Dios les ha confiado.

Además, son los últimos testigos de una verdad que abarca a todos los opuestos, trasciende todas las facciones. Es una verdad que aprecia la Torá de los judíos junto con el Yeshua de los cristianos, que reúne la gracia y la Ley, el amor y la justicia, la Creación y el Juicio, y el Nuevo y el Antiguo Testamentos. Esta verdad combina los "mandamientos de Dios" con el "testimonio de Jesucristo", el Mesías (Apoc. 12:17).

Este es el perfil del último remanente (Apoc. 14:12). Contra ellos, el dragón centrará toda su maldad. La bestia subía "del mar" (Apoc. 13:1, NVI), mostrando así su doble influencia en el mar y en la tierra.

Referencias

[1] Isa. 13:8; Ose. 13:13.

[2] Isa. 51:9; comparar con Eze. 29:3; 32:2.

[3] Sabiduría de Salomón 2:24.

[4] Ver *Miqraoth Gdoloth* en Gén. 3:1.

[5] Charles Baudelaire, *Le spleen de Paris, ouvres complètes,* Bibliotèque de la Pléiade (París: 1961), p. 276.

[6] La interpretación que ve en la simiente de la mujer la imagen de un Mesías personal es antigua y ya atestiguada en el siglo II a.C. en la Septuaginta, que traduce la palabra "simiente" (semilla) con el pronombre personal *(autos)* en el masculino singular, en lugar de *(auto)* en la forma neutra generalmente utilizada para "semilla". Esta lectura mesiánica aparece en la tradición judía (ver Jacques B. Doukhan, *Messianic Riddle* [forthcoming]) y la tradición cristiana [ver. Rom. 16:20; comparar con Heb. 2:14, y los padres de la iglesia, especialmente Ireneo]).

[7] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel,* pp. 108-111.

CAPÍTULO 5

DE HOMBRES Y BESTIAS

(APOCALIPSIS 13-14:5)

La bestia del mar

Del mar emerge una bestia increíblemente similar al dragón. Al igual que el dragón, la bestia luce sus siete cabezas y sus diez cuernos (Apoc. 13:1). El Apocalipsis declara que la bestia ha recibido su poder del mismo dragón (vers. 4). Su origen del agua ya indica su carácter maligno. Tanto en la Biblia como en la literatura del antiguo Medio Oriente, el dragón de las aguas representa a los enemigos del Creador,[1] los *goyim* que asaltan al pueblo de Dios.[2] Su naturaleza marina también hace alusión a la identidad geopolítica de la bestia. La bestia representa a Roma, cuyo poder experimentaron las naciones del Medio Oriente como proveniente del mar. Las visiones del cuarto libro de Ezra, una obra apocalíptica de alrededor del año 100 d.C., describe a Roma como una bestia que emerge del mar (4 Ezra [2 Esdras] 11:1; 12:11).

Pero la nueva bestia representa más que al dragón. Sus características nos recuerdan a los cuatro animales de Daniel 7: el leopardo, el oso, el león (Apoc. 13:2; comparar con Dan. 7:2-6) y especialmente la cuarta, la bestia de diez cuernos (Apoc. 13:1; comparar con Dan. 7:7). La visión profética se centra en la característica distintiva de esta cuarta bestia: el cuerno pequeño. Al igual que el cuerno pequeño, nuestra bestia recibe una boca que habla con arrogancia (Apoc. 13:5; comparar con Dan. 7:8). Y, al igual que el cuerno pequeño, nuestra bestia tiene tendencias a usurpar. Busca ser adorada y recibe la alabanza: "[...] ¿Quién como la bestia? [...]" (Apoc. 13:4). Esta expresión se hace eco de otra que tradicionalmente se refiere al Dios de Israel: "¿Quién como Dios?" (comparar con Éxo. 15:11;

Sal. 35:10), y constituye el mismo nombre de Miguel (el hebreo *mi-ka-el* significa "¿quién es como Dios?").

Por otra parte, al igual que el cuerno pequeño, la bestia oprime al pueblo de Dios durante 42 meses, después de los cuales recibe una herida fatal (Apoc. 13:3). Esta secuencia de eventos está insinuada por el paralelismo de nuestro pasaje: ABC//A'B'C':

Primer párrafo:

A. la bestia recibe autoridad del dragón (Apoc. 13:2)
B. una de sus cabezas es fatalmente herida (vers. 3)
C. la herida es sanada, la bestia es adorada (vers. 3, 4)

Segundo párrafo:

A'. la bestia recibe una boca y autoridad (vers. 5)
B'. durante 42 meses (vers. 5)
C'. abre su boca, adorada por el mundo (vers. 6-8).

Este paralelismo relaciona a B con B'. En el primer párrafo, la bestia recibe autoridad del dragón (A) hasta que una de sus cabezas es herida (B), después de lo cual todo el mundo la admira (C). Asimismo, en el segundo párrafo, la bestia recibe autoridad del dragón (A') durante 42 meses (B'), después de los cuales el mundo vuelve a adorarla (C'). La bestia, por lo tanto, recibe su herida al término de los 42 meses.

Hasta este punto, la profecía solo reformula revelaciones pasadas. Al igual que la profecía de Daniel, nuestro pasaje describe la emergencia del poder que procura reemplazar a Dios, que aparece cronológicamente después de la caída de Roma. Según el libro de Daniel, este poder oprimiría al pueblo de Dios durante "tiempo, y tiempos, y medio tiempo" (Dan. 7:25), a saber, 42 meses, o 1.260 días proféticos (años). Nuestro pasaje, además, explica que después de este período de opresión algo heriría fatalmente a la bestia, pero que en última instancia se recuperaría y "todos los moradores de la tierra" la adorarían (Apoc. 13:8).

La historia confirma la profecía. Los 1.260 años comienzan en 538, cuando la iglesia se establece como poder institucional; y termina en 1798, cuando la espada de Napoleón la apuñala.[3] Luego,

la iglesia se recupera rápidamente y el Papado se restablece. El siglo XIX marca un reavivamiento en la Iglesia Católica. El primer Concilio Vaticano (1870) inauguró una era de respeto y devoción renovados por el Papa. La Iglesia Católica había emergido del período de la Revolución Francesa más fuerte que nunca, y ha recibido reconocimiento en forma creciente como autoridad política y moral. Las enseñanzas jesuíticas explicaban que cuando el Papa actúa de mediador, es Dios mismo el que media a través de él. Los músicos católicos compusieron himnos de alabanza para glorificar a Pío IX (papa de 1846 a 1878). Algunos propagandistas eclesiásticos, incluso, se refirieron al "Santo Padre" como al "viceDios de la humanidad".[4] Finalmente, en 1870, el liderazgo eclesiástico pronunció la infalibilidad papal como un dogma. De allí en adelante, el prestigio del Papado no ha hecho más que crecer. La caída del marxismo y otras crisis económicas y sociales han reforzado su prerrogativa moral. La revista *Time* calificó al Papa como el "Hombre del Año" en 1994, y le dedicó la historia de tapa a él.[5]

Atreverse a identificar al benigno Papa con una bestia monstruosa casi no es apropiado en nuestra era de creciente tolerancia, apertura y respeto. La inmensa popularidad del Papa, su campaña en favor de la paz mundial y su ayuda a los pobres y los oprimidos de alguna manera contradicen la profecía.

Sin embargo, curiosamente, la profecía predice esto incluso: "[...] se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación. Y la adoraron todos los moradores de la tierra [...]" (Apoc. 13:7, 8). Por primera vez, la influencia del Papado ha estallado más allá de los límites de la religión católica, más allá de los territorios de Italia o incluso Francia, la "hija mayor de la iglesia".

Pero la visión profética no necesariamente acusa a la Iglesia Católica como tal. La intención profética no busca tanto condenar como dilucidar los meandros de la historia, a fin de que podamos saber que detrás de ellos la providencia divina está obrando para fortalecer la fe y sustentar la esperanza. Esta es la lección de nuestro pasaje: "[...] Aquí está la paciencia y la fe de los santos" (Apoc. 13:10).

La bestia de la tierra

Inmediatamente después de que el mundo comienza a admirar a la bestia del mar con cabezas, el profeta del Apocalipsis ve otra bestia, esta vez de origen terrenal. La bestia de la tierra después pisó el campamento de la primera bestia y "hablaba como dragón" (vers. 11). De modo que la bestia de la tierra se alió con la bestia del mar, y compartió el mismo poder dispensado por el dragón (vers. 4): "Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella" (vers. 12).

Además, la bestia de la tierra hace todo lo posible con el fin de instigar a "la tierra y los moradores de ella" para que "adoren a la primera bestia" (vers. 12). Al seducir al mundo con grandes maravillas (vers. 13, 14), hace campaña a favor de la primera bestia, y erige una gran estatua de ella (vers. 14). Incluso anima a la estatua, completa los efectos de sonido, como algunos de esos juguetes nuevos que al apretar un botón parecen tener vida. Nos inclinaríamos a sonreír si no fuese por la violencia subsiguiente.

Nuestro pasaje nos recuerda el incidente relatado en Daniel 3. Nabucodonosor erige una gran estatua –la réplica de la imagen de sus sueños (Dan. 2)– y les ordena a sus súbditos, "pueblos, naciones y lenguas" (Dan. 3:4; comparar con 3:7), que la adoren so pena de muerte (Dan. 3:6). La bestia de la tierra ahora procura hacer "matar a todo el que no la adorase" (Apoc. 13:15).

El Apocalipsis describe la marca de la adoración como sellada en la mano derecha o en la frente (vers. 16), imagen tomada del libro de Deuteronomio, en el que se aplica a la fidelidad a la ley de Dios: "Y las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos" (Deut. 6:8; comparar con Éxo. 13:9). Para los judíos, ese lenguaje es especialmente significativo, dado que evoca su hábito diario de atar el *Tefillin* en la mano y en la frente, como recordativo de su total sumisión a la ley, que involucra tanto las acciones (la mano) como el pensamiento (la frente).

La intención de la bestia de la tierra es totalmente clara. Quiere forzar a todos los pueblos a someterse a la ley de la bestia del mar

así como Dios esperaba que los israelitas se sometieran a la ley de Moisés –en la frente y en la mano, es decir, en pensamiento y en acciones– en forma total. De modo que la bestia de la tierra ayuda a la bestia del mar a alcanzar una categoría divina. Su ley reemplaza la de Dios en las acciones y en los corazones humanos. "La marca de la bestia", por lo tanto, es más que un tatuaje superficial, puesto que actúa como señal de que la ley de la bestia del mar está inscrita profundamente en el corazón de las personas y se manifiesta a través de sus actos.

El número de la bestia también delata su carácter y su vocación: 666. Es un "número de hombre", explica el Apocalipsis (Apoc. 13:18). La tradición bíblica asocia el número 6 con los seres humanos, dado que fueron creados el sexto día. El número 6 simboliza la autosuficiencia y el orgullo de la persona que no necesita a Dios. Y el número 6 también es un número clave en la construcción de la estatua de Nabucodonosor (Dan. 3:1).[6] Nabucodonosor la erigió para promover la unidad de los pueblos de la tierra y para reemplazar a la autoridad divina. La triple repetición del número 6 hace alusión al deseo de la criatura de usurpar el papel de Dios. De hecho, el número 3 es el número de Dios. Repetir el número humano tres veces viene a ser lo mismo que promover lo humano al nivel de lo divino, que es tres veces santo (Isa. 6:3; Apoc. 4:8).

Al llamar 666 a este poder, el Apocalipsis revela la verdadera naturaleza de la bestia del mar. Detrás de su máscara de religiosidad, asecha la aspiración de poder exclusivamente humano. La iglesia no tiene ningún interés en Dios. Es todo un juego político. Desde Constantino y Clodoveo, la iglesia ha codiciado el poder político. A veces la iglesia no ha tenido otra preocupación más que recobrar un punto de apoyo en la arena política. Ha vendido su alma por el reconocimiento mundanal y ahora está respaldada por la bestia de la tierra. Varios indicios nos ayudan a identificar a este último poder:

Su naturaleza: es diferente de la bestia del mar. Al no ser un poder religioso, no recibe adoración (Apoc. 13:12, 15). Pero el Apocalipsis define su naturaleza como económica: determina quién puede

"comprar [o] vender" (vers. 17); y como política: puede matar (vers. 15).

Su tiempo: emerge después de que aparece la primera bestia, y sus acciones comienzan después de que la primera bestia se recupera de su herida (vers. 12); por lo tanto, este poder comienza a manifestarse recién al final del siglo XVIII.

Su espacio: en contraste con la bestia del mar, esta proviene de la tierra. La diferencia de origen tiene un gran significado para el lector hebreo. En tanto que el mar es intimidatorio, la tierra es familiar y tranquilizadora. La palabra hebrea *erets* (tierra) denota el país, la patria o el hogar.[7] Al provenir de la *erets*, la bestia se presenta en tonos tranquilizadores, como un aliado. De hecho, pocos versículos antes, el Apocalipsis muestra que la tierra salva a la mujer (Apoc. 12:16).

Su carácter: el aspecto de la bestia confirma su primera impresión de inocuidad. Con sus dos cuernos pequeños, la bestia se asemeja a un cordero (Apoc. 13:11); puede ser confiable. La bestia del mar, con sus diez cuernos y características salvajes, era impura y aterradora. La bestia de la tierra, en cambio, parece dócil y domesticada. Además, para el cristiano Yohanan, sus características semejantes a un cordero le recuerdan las del tierno Yeshua (Apoc. 14:1).

No obstante, no debemos permitir que nos engañe. El cordero habla como dragón (Apoc. 13:11). Esos rasgos contradictorios deberían impactarnos. Al hacer añicos su imagen inocente y tranquilizadora, el cordero de repente ruge como dragón.

Las piezas del rompecabezas se reúnen para formar un retrato inesperado. Un superpoder económico y político que se origina a fines del siglo XVIII, un refugio para los oprimidos religiosos, Estados Unidos de Norteamérica ruge en la escena internacional como un dragón, aunque exterioriza el rostro de un cordero.

La doble naturaleza de la bestia se manifiesta en los niveles político y psicológico. El ingenuo idealismo estadounidense va de la mano con el fuerte poder militar, económico y político. De hecho, a menudo las rugientes amenazas del dragón estadounidense parecen

fuera de lugar al venir de esta bestia con cara de cordero.

La historia confirma la visión profética. Según nuestro pasaje, esta bestia también tiene una doble influencia. Interactúa con los habitantes de la tierra y con la primera bestia. Por otro lado, seduce a los habitantes de la tierra con sus maravillas y su poder de hacer caer fuego del cielo. Para el hebreo, esta imagen evoca el poder del profeta Elías (1 Rey. 18:17-39). Y, en el Apocalípsis, caracteriza el poder de los dos testigos de Dios (Apoc. 11:5). De modo que la bestia de la tierra imita las señales divinas. Ya sea en el escenario militar o el diplomático, o en la pantalla grande, Estados Unidos siempre termina salvando al mundo. Su influencia se pone de manifiesto en todos lados. El dólar se ha convertido en un estándar monetario mundial. Las producciones y los comerciales estadounidenses saturan los medios internacionales. La música *rock*, los *jeans*, McDonald's y Coca-Cola son productos universales. Efectivamente, Estados Unidos ha seducido al mundo.

Por otro lado, desempeña un papel primordial en el éxito de la otra bestia. Y, de hecho, el Vaticano mantiene una relación privilegiada con los Estados Unidos. Ambos han trabajado juntos en el pasado, y más recientemente desempeñaron un papel importante en la caída del marxismo. Los primeros movimientos históricos anticipados por la profecía están comenzando a salir a la superficie en el escenario internacional.

De hecho, los dejos totalitarios del régimen de la bestia son bastante inesperados por parte de un país libre como Estados Unidos. Nuestro pasaje especifica que los que rechazan la marca de la bestia se verán eliminados del mundo comercial. La identidad de todos estará moldeada en el número 666. Si la profecía dice la verdad, podemos esperar que un día Estados Unidos, la tierra de la libertad, se convierta en el centro de la opresión religiosa. La "marca de la bestia" hará un gran esfuerzo para acabar con la individualidad. La autoridad humana reemplazará la de Dios en el corazón y en las acciones de las personas.

Podemos ver el cumplimiento de la profecía en la evolución re-

ligiosa actual. Los intereses sociológicos, psicológicos o incluso del entretenimiento reemplazan, cada vez más, la adoración a Dios. Y hasta vemos esfuerzos para estandarizar el día de adoración[8] por razones de utilidad, o en una postura ecuménica de amor y unidad universales.

Pero estos son solo síntomas. La "marca de la bestia" implica más que un día o una forma de adoración; implica también lealtad a la bestia, al poder de Babel, con todo su potencial de represión, conformidad y alejamiento de Dios. Esas acusaciones son increíbles. No obstante, ciertas evoluciones parecen señalar en dirección a la profecía, especialmente el surgimiento de la Derecha Cristiana, con su lucha apasionada en contra de la separación del Estado y la Iglesia.

La profecía cierra con el frío cepo del totalitarismo. El número 666 hace que las últimas palabras de la profecía sean frías e insensibles; como si la esperanza y el trato humanitario ya no fuesen una opción.

Interludio: Los hombres en el cielo

De repente, una nueva visión capta la atención del profeta, al ver a una multitud triunfante que entona alabanzas de esperanza y gozo. La escena está en contraste directo con lo que acabamos de escuchar y de temer. Para los aplastados por el poder de Babel, la visión trae nuevas de esperanza. Por encima del mar y de la tierra, se eleva el "monte de Sion" (Apoc. 14:1) del futuro. La única mención de Sion en el Apocalipsis es la Sion celestial.

La voz que el profeta oye proviene del cielo (vers. 2), y los 144.000 se congregan de pie ante el Trono celestial.

Sobre la base de la presencia de Dios en el monte terrenal de Sion, el pueblo de Israel ha llegado a referirse a la morada de Dios en el cielo con el mismo nombre de "monte de Sion".[9] De modo que, en el Salmo 48:2, cuando los hijos de Coré relacionan a Sion, el santo monte de Dios, con "los lados del norte" *(yarketey tsafon)*, se están refiriendo al cielo. El profeta Isaías confirma esto al identi-

ficar los "lados del norte" con el "cielo [...] junto a las estrellas de Dios" (Isa. 14:13). A diferencia de las bestias que "suben" del mar y de la tierra, el Cordero "está en pie" sobre el monte de Sion. La estabilidad y el orden confrontan la confusión y el caos ocasionados por el dragón. Incluso el sello de propiedad, que en el caso del dragón a veces se coloca en la mano y a veces en la frente, ahora está firmemente grabado en la frente de los redimidos (Apoc. 14:1). De igual manera, el número 144.000 simboliza el pacto con Dios (12 x 12.000) y contrasta con el número 666, que simboliza la ausencia de Dios.

Los "vírgenes" contrastan con los que se dejan "engañar" por la bestia (Apoc. 13:14; comparar con 13:3, 8). Nuevamente, la Escritura emplea la metáfora conyugal para indicar una íntima relación entre Dios y su pueblo. Las Escrituras hebreas a menudo llaman al pueblo de Dios la "virgen hija de Sion".[10] En Cantares, el vivo deseo de la sulamita por Salomón, su amado, representa el deseo de Israel por Dios, su amado.[11] El profeta Oseas lloró nostálgicamente al pensar en los días de esponsales de Israel en el desierto (Ose. 2:16).

El Apocalipsis, obviamente, no utiliza esta imagen de la virginidad del pueblo de Dios para fomentar la abstinencia sexual, sino como una exaltación de la virtud y de la paciencia. Israel permanecerá virgen para siempre porque siempre espera a su amado. El Reino no es de este mundo. En contraste con los que se han unido con el reino terrenal, la "virginidad" de Sion los preserva para el Reino de Dios. Al describirlos como "vírgenes", el profeta del Apocalipsis quiere significar un pueblo consagrado, apartado para Dios.

El otro título que los caracteriza –las "primicias para Dios" (Apoc. 14:4)– implica el mismo concepto. Nuevamente, el Apocalipsis ha tomado el lenguaje de las Escrituras hebreas. Evoca el ritual en el que Israel reservaba las primicias de la cosecha para Dios.[12] La Escritura consideraba que Israel era el primogénito de Dios[13] y, en la misma línea de pensamiento, las primicias de la cosecha (Jer. 2:3),

un pueblo santo apartado para Dios.

El Apocalipsis distingue a los 144.000 del resto de la raza humana. El pueblo de Dios y el pueblo del dragón se diferencian por sus acciones y sus actitudes. Los seguidores del dragón son como robots. Ni siquiera hablan. La bestia habla por ellos. Su mayor preocupación es material y económica, su objetivo es el éxito y el reconocimiento mundanales.

Por otro lado, los discípulos del Cordero lo siguen espontáneamente (Apoc. 14:4) y entonan un "cántico nuevo" (vers. 3). La creatividad de estos poetas/músicos va en contra de los cálculos tergiversados de los técnicos del éxito comercial y económico del dragón. La vida, la imaginación, y la búsqueda de la aventura y el descubrimiento se enfrentan a la muerte y el aburrimiento de los conspiradores del éxito material.

La expresión "cántico nuevo" es fundamental para el libro de los Salmos, en el que se celebra el renacimiento de la salvación.[14] En este caso, los 144.000, inundados por el milagro de la resurrección, irrumpen en armonías de alabanza que solo ellos pueden expresar.

La visión profética anticipa el Juicio final. El profeta oye de fondo un gran trueno y el estruendo de muchas aguas, "como de arpistas" (vers. 2). Ha llegado el momento de que la justicia y el amor de Dios se reúnan otra vez y le pongan fin al mal.

Referencias

[1] Isa. 27:1; Eze. 29:3-5; 31; 32; comparar con Sal. 69:1, 2; 74:12-17; 124: 1-5.

[2] Isa. 17:12; Jer. 46:7; Apoc. 17:1, 18.

[3] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 108-111.

[4] Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language* (Waco, Tex.: 1982), p. 381.

[5] *Time* (26 de diciembre de 1994).

[6] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 46, 47.

[7] Gén. 11:31; 12:1, 5-7; Lev. 14:34; Deut. 18:9; 2 Rey. 5:2; comparar con Mat. 2:20, 21; Efe. 6:3.

[8] Ver "Lord's Day Alliance Officials Have Audience With Pope John Paul II and Others in Europe", *Sunday: The Magazine of the Lord's Day Alliance in the United States* (octubre-diciembre de 1986), pp. 8, 9; comparar con James P. Wesberry, ed., *The*

Lord's Day (Nashville: 1986), p. 123.

[9] Sal. 2:6; 68:18; 87:1; 99:9.

[10] Comparar con 2 Rey. 19:21; Isa. 37:22; Jer. 14:17; Amós 5:2; etc.

[11] Cant. 2:8, 9; 5:2; 8:14.

[12] Deut. 26:1-11; Lev. 23:9-21.

[13] Éxo. 4:22; Jer. 31:9.

[14] Sal. 33:3; 40:3; 96:1; 98:1; 144:9; 149:1.

CAPÍTULO 6

ÁNGELES QUE DAN VOCES

(APOCALIPSIS 14:6-20)

Tres ángeles que pasan deprisa por la tierra ahora rompen el firmamento. Ahora retrocedemos en la historia. El pueblo de la tierra está presente una vez más. Los mensajeros celestiales llevan noticias acerca del destino del mundo. Directamente anteceden a la venida del Hijo del Hombre en las nubes (Apoc. 14:14) y siguen a las cuatro bestias de Daniel 7 (Apoc. 13:2 y sig.). El paralelismo entre los dos pasajes sugiere que el mensaje de los tres ángeles corresponde, en Daniel 7, al tiempo del Juicio (Dan. 7:9-12), o del Kippur (Dan. 8:14). Ahora estamos en "el tiempo del fin" (Dan. 8:17).

Daniel 7	**Apocalipsis 13, 14**
1. Cuatro bestias (león, oso, leopardo, bestia con diez cuernos)	**1.** Bestia con diez cuernos (características de león, leopardo y oso)
2. Poder usurpador y opresor (1.260 días)	**2.** Poder usurpador y opresor (42 meses)
3. Juicio celestial	**3.** Proclamación de los tres ángeles
4. Venida del Hijo de hombre	**4.** Venida del Hijo del Hombre

Según el Apocalipsis, la tierra después resonará con tres proclamaciones.

El primer ángel

El primer ángel de Apocalipsis 14 tiene como misión proclamar el "evangelio eterno" (Apoc. 14:6). El término griego *euangelion*, tra-

ducido aquí como "evangelio", literalmente significa "buenas nuevas". La literatura griega clásica utilizaba la palabra para expresar las noticias de la victoria.[1] Atañe tanto a la muerte del enemigo como al arribo del emperador romano,[2] que salva a las naciones de la tribulación y trae la *Pax Romana* (Paz romana).

Este mensaje del primer ángel es de esperanza: el fin de la tragedia humana está cercano. El mensaje del ángel es doble: teman al Juez y adoren al Creador: "Temed a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas" (vers. 7).

Temor al juicio

En el antiguo Cercano Oriente, un rey también era juez. La Biblia también asocia ambas funciones (Éxo. 18:13; 2 Rey. 15:5; 2 Crón. 1:10; Sal. 72:2). Debemos interpretar el llamado a temerlo en el contexto de esta visión gloriosa de un Dios que gobierna y juzga.

El temor de Dios es un concepto frecuentemente mal comprendido. El verdadero temor de Dios es tener conciencia de que sus ojos están sobre nosotros. La palabra hebrea para este concepto *(yr')* probablemente provenga de la misma raíz que el verbo "ver" *(r'h)*. Temer a Dios es saber que él nos está observando, no importa donde estemos, ni lo que estemos haciendo. De modo que la Biblia relaciona el temor de Dios con su ley: "Para que temas a Jehová tu Dios, guardando todos sus estatutos y sus mandamientos que yo te mando [...]" (Deut. 6:2). El temor de Dios es el comienzo de la vida moral: "[...] Teme a Dios, y guarda sus mandamientos [...]" (Ecl. 12:13). En este último pasaje, la sintaxis de la frase hebrea sugiere que no deberíamos entender la conjunción de coordinación "y" en un sentido aditivo sino en un sentido explicativo: "Teme a Dios, en otras palabras, guarda sus mandamientos". El autor del libro de Eclesiastés considera que el "hombre" *(kol haadam)* ha de estar comprometido por los mandamientos en la perspectiva del Juicio: "Porque Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa

encubierta, sea buena o sea mala" (vers. 14).

Temer a Dios significa interesarnos en lo que es bueno, justo y recto; observar los mandamientos no solo en público, sino también en la privacidad del hogar. La religión no está relegada al Día del Señor ni a la oración, o a los lugares sagrados en la iglesia o la sinagoga. Cada momento, cada acto, cada pensamiento, a cualquier hora o en cualquier lugar, están bajo el escrutinio de Dios. Por eso, el temor de Dios es un tema tan recurrente en la literatura bíblica sapiencial. En medio de las profundas y desafiantes reflexiones de la existencia humana, *allí* está el temor de Dios: "El temor de Jehová es el principio de la sabiduría, y el conocimiento del Santísimo es la inteligencia" (Prov. 9:10; comparar con 1:7 y sig.).

El temor de Dios no tiene nada que ver con las creencias supersticiosas que paralizan, y llevan a una religión mecánica y mágica. La Biblia a menudo asocia el temor de Dios con el amor. Inmediatamente después de la exhortación a temer a Dios y a obedecer sus mandamientos, encontramos el mandamiento del amor: "Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas" (Deut. 6:5). Temer a Dios es amarlo y ser amado por él. También es la seguridad de que Dios nos está observando: "He aquí el ojo de Jehová sobre los que le temen, sobre los que esperan en su misericordia" (Sal. 33:18). La obediencia a la Ley es la señal visible de nuestro amor por Dios. Vivir a la vista de Dios es vivir con Dios. A la inversa, porque vivimos con Dios, vivimos de acuerdo con su voluntad. La verdadera religión se toma a Dios en serio y sistemáticamente.

Apocalipsis 14:7 sigue al mensaje de temer a Dios con un llamado a alabarlo. La palabra hebrea *kabod*, "gloria", contiene la idea de peso. Le damos peso a Dios en nuestros pensamientos y acciones; lo tenemos en cuenta. El mensaje del Apocalipsis golpea el corazón de las religiones hipócritas y superficiales que no inspiran un respeto reverencial por Dios precisamente porque no tienen ningún concepto del temor de Dios. La gente puede invocar el nombre de Dios, construir templos y catedrales para su gloria, y debatir teológi-

camente acerca de él, pero el corazón humano permanece cerrado, tullido por sus mentiras y delitos. En el corazón del siglo pasado, el evento del Holocausto proclamó el fracaso de la religión, particularmente del cristianismo.

La humanidad ya no se toma a Dios en serio. Se ha convertido en el viejo padre bueno e inofensivo que podemos manipular o el dulce bebé Jesús, que es demasiado bonito para ser real. Y el mundo se ha apartado en una amarga expresión desdeñosa. "Dios está muerto", algunos han proclamado en respuesta, una creencia que a veces se ha extendido incluso hasta los círculos religiosos. La religión no es más que una experiencia espiritual, un código moral o simplemente una tradición ¿Quién cree en el Dios del cielo y en su Reino?

Porque hemos perdido el temor de Dios, no podemos imaginárnoslo, ni mucho menos desearlo. Como resultado, el Apocalipsis es por demás relevante en la actualidad. El primer ángel requiere que el temor de Dios nos abra los ojos a su presencia, que despierte en el corazón de hombres y mujeres que están demasiado ocupados construyendo una ciudad mundanal la necesidad de regresar a Dios en su gloria.

Adoración del Creador

De la idea de un Dios que tememos, el ángel nos lleva al Dios que adoramos. Y de la obediencia a la Ley de un Dios justo cambiamos a una adoración afectuosa del Dios que nos dio la vida.

Sobrecogida por la infinidad y la belleza del universo, la criatura humana no puede más que adorar a su Creador. Es interesante recalcar que los Salmos y las oraciones de Israel asociaban directamente la adoración con la Creación (Sal. 95:6; 102:18; Neh. 9:6). Es al crear que Dios ha demostrado su gracia y su poder. Su bondad infinita nos invita a adorarlo, y su proximidad nos permite encontrarnos con él y amarlo. La adoración es la única respuesta a la Creación. De hecho, la adoración es la doble conciencia de la distancia infinita de Dios (como el gran Creador) y de su proximidad (al guiar la misma respiración de sus criaturas).

Las primeras páginas de la Biblia –los dos relatos de la Creación– insinúan esta manifestación doble. En el primer relato (Gén. 1:1-2:4), Dios, *Elohim*, es la Deidad trascendente y omnipotente, maestro del universo. En el segundo relato (Gén. 2:4-24), Dios, YHWH, es el Dios inmanente y personal, la Deidad de la historia y de la existencia, el Dios de la Creación.

La Biblia se abre con la historia de la Creación, no solo en virtud de su precedencia cronológica, sino también a fin de situar a la criatura en relación con su Creador. La Biblia comienza con la Creación, a fin de proveer una base para la adoración.

Pero nuestro pasaje del Apocalipsis hace referencia a algo más que la Creación. La mención inesperada de las "fuentes de las aguas", además de los tres componentes tradicionales de la Creación (cielo, tierra y mar), es particularmente significativa. En el hogar del Israel del desierto, el agua era vida. Por lo tanto, en nuestro pasaje, las "fuentes de las aguas" contrastan con el desierto de la muerte y el mal (Apoc. 12:6, 14; 17:3).

El Cordero conduce a su pueblo a las fuentes de agua (Apoc. 7:17; 22:17). Asimismo, el libro de Ezequiel prevé la Jerusalén de la esperanza, que abunda en fuentes de agua (Eze. 47:1-12), como tenía el Jardín del Edén (Gén. 2:10-14).[3] De modo que las fuentes de agua tienen un timbre futurista. Aluden a la Jerusalén ideal, descrita como el jardín del Edén. La adoración al Creador nos da esperanza en una futura creación.

El segundo ángel

Repentinamente, cambia el tono. El segundo ángel mira el campamento del opresor e invierte su mensaje. En vez de las buenas nuevas de esperanza, ahora escuchamos un juicio que predice la caída de Babilonia: "[...] Ha caído, ha caído Babilonia, la gran ciudad, porque ha hecho beber a todas las naciones del vino del furor de su fornicación" (Apoc. 14:8).

El verbo es conjugado en pasado a fin de indicar que es inevitable. Los profetas hebreos consideraban que un evento predicho

era tan cierto que lo anunciaban en pasado. Así, el profeta Isaías proclamó: "[...] Cayó, cayó Babilonia [...]" (Isa. 21:9). De la misma manera, el profeta Jeremías declaró: "Copa de oro fue Babilonia en la mano de Jehová, que embriagó a toda la tierra; de su vino bebieron los pueblos; se aturdieron, por tanto, las naciones. En un momento cayó Babilonia, y se despedazó [...]" (Jer. 51:7, 8).

Los discípulos de Babel, ebrios de su vino, han perdido toda noción de la realidad. Han sido engañados. Babel se hizo pasar por la ciudad de Dios y se enamoraron de ella. Según el libro de Proverbios, ese es el destino inevitable de los borrachos: "No mires al vino cuando rojea, cuando resplandece su color en la copa. Se entra suavemente; mas al fin como serpiente morderá, y como áspid dará dolor. Tus ojos mirarán cosas extrañas, y tu corazón hablará perversidades. Serás como el que yace en medio del mar, o como el que está en la punta de un mastelero" (Prov. 23:31-34).

En contraste con los 144.000 vírgenes, el Apocalipsis describe a los discípulos de Babel como adúlteros. El campamento del Cordero tiene como característica principal el temor de Dios, que experimentan en una relación de amor y de fidelidad. Pero el campamento de Babel reemplaza a Dios con una institución mundana, y la religión se vuelve adúltera. La misión del segundo ángel consiste en revelarle este fraude a la humanidad. El Apocalipsis y el libro de Daniel han descrito el poder de Babel como humano. El cuerno pequeño con rostro humano, que actúa como usurpador (Dan. 7:24, 25; 8:9-11, 25), o la bestia que se hace pasar por Dios (Apoc. 13:4) representan a una institución humana.

La intención del ángel no es tanto acusar sino advertir. La caída de Babilonia es el paradigma de todas las caídas. El desmoronamiento de la Babilonia histórica ante el ejército invasor de Ciro, en 539 a.C., se transformó en el arquetipo bíblico del resultado final de todo el orgullo y la autosuficiencia. El orgullo y la pretensión de ser infalible condujeron a la confusión y posteriormente a la caída. Ningún ideal político, ningún ideal religioso, ningún hombre y ninguna mujer pueden escapar de esta posibilidad. Babilonia también

es una mentalidad que se puede manifestar más allá de las murallas de Nabucodonosor o de las catedrales de la iglesia medieval. La caída de Babilonia debiera advertirnos a cada uno acerca de la caída que nuestro propio orgullo puede provocar.

El tercer ángel

El tercer ángel extiende las consecuencias de la caída de Babilonia a ambos campamentos. Para el campamento de Babel, quienquiera que "ador[e] a la bestia y a su imagen" terminará como la bestia. El verbo "adorar" es significativo. El primer ángel lo acaba de usar en el contexto de la Creación (Apoc. 14:7). Ahora la bestia lo usa indebidamente, al ser "adorada" en lugar del Creador.

El Apocalipsis describe a los discípulos de la bestia al igual que a los 144.000. También sellados (Apoc. 14:9, 11; comparar con 7:3), su sello es la señal externa de su lealtad interna a la bestia, como lo indica la marca en la frente, o a través de sus actos, como lo revela la marca en su mano.

Irónicamente, los seguidores de la bestia se convertirán en las víctimas de sus propias ilusiones. Beberán otro vino aún: el de la ira de Dios (Apoc. 14:10). El vino de Babilonia se mezclará con el vino de su ira. Su defecto contiene su castigo. Cuanto más beben, más pierden el control, y cuanto más pierden el control, más beben.

Trágico. Los amantes de Babilonia no tendrán tregua. Es la misma obsesión del éxito que consumió a los constructores de Babel (Gén. 11:3, 4), a los sátrapas de Darío (Dan. 6:6)[4] y ahora a los seguidores de la bestia. Nacido de un espíritu de independencia, el defecto fatal se niega a reconocer a cualquier Creador externo.

Pero toda su obra, todos sus esfuerzos se esfumarán: "[...] será atormentado con fuego y azufre [...]; y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos [...]" (Apoc. 14:10, 11). El lenguaje es irónico, evocativo del famoso Valle de Hinom *(Gey Hinnom)*, del que proviene la palabra "Gehena". Era un lugar sacrificial al sur de Jerusalén, donde Israel quemaba niños y bebés a Moloc.[5] La Biblia relata que finalmente el rey Josías lo profanó y lo abolió (2 Rey.

23:10). El pueblo de Jerusalén, posteriormente, convirtió la zona en un sitio para quemar la basura de la ciudad. Este vertedero, con su basura que nunca dejaba de quemar y su pasado asociado con las abominaciones de Moloc, constituye el destino final de los orgullosos seguidores de Babel.

El Apocalipsis no se está refiriendo aquí al infierno eterno. En lugar de eso, la imagen trata de revelar la naturaleza idólatra del culto de Babel. Además, la expresión "por los siglos de los siglos" insinúa no tanto una duración eterna sino un final definitivo. Son quemados para siempre. Podemos ver que la misma forma de pensar está presente en el libro de Isaías (Isa. 33:14), en el que la expresión "fuego consumidor" es paralela a "llamas eternas", para denotar que este fuego tiene un efecto eterno sobre el objeto: destruye para siempre. El profeta describe la caída de Babilonia y de sus discípulos, entonces, como la vergonzosa muerte de la escoria de la sociedad; una muerte absoluta y definitiva.

Pero, para el campamento del Cordero, la caída de Babilonia tiene consecuencias totalmente diferentes. Cuando el ángel da la mala noticia, Babel está en la cumbre de su éxito. La institución humana parece arrolladoramente exitosa. El Dios del cielo parece estar ausente. Los seguidores del Cordero parecen condenados al fracaso.

En este contexto, la noticia de la caída de Babel fomenta la perseverancia. "[...] Aquí está la paciencia de los santos [...]" (Apoc. 14:12). Demasiada gente ha malinterpretado la última palabra del pasaje. El "santo" en la Biblia *(qadosh)* no tiene nada que ver con los santitos de nuestra niñez, que nos delataban y siempre se sacaban buenas notas. Los santos representados por los profetas son más semejantes a una pesadilla: inquietan y molestan el orden establecido de las cosas, y siempre van en contra de la corriente social y cultural. Los santos del fin de los tiempos son revolucionarios. Dado que perciben que el fin se acerca, ya están sintonizados con otro mundo.

Así es el carácter de estos últimos santos, los que "guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (vers. 12). Contra la mayo-

ría que sigue la norma establecida, los santos conforman la minoría que vive en el temor de Dios y permanece fiel a los antiguos mandamientos del Dios de Israel y de Yeshua. Contrariamente a los que creen solo en sus propias obras, estos refugiados de la historia han permanecido fieles a la fe de sus antepasados. Creen a pesar de las tinieblas espirituales y del silencio divino. Y esperan a pesar de la desesperanza.

Pero, más allá de la persona del santo, está la referencia al documento que constituye la base de su identidad. A través de la doble referencia a los "mandamientos" y de la fe en el Mesías, el Apocalipsis hace alusión a los dos eventos principales de la revelación de Dios en la historia: por un lado, la Torá, la ley de Dios; y, por el otro, la encarnación y la muerte de Yeshua el Mesías.

El Apocalipsis nuevamente reconcilia a los dos "testigos" (comparar con Apoc. 11) y se opone a la división que se manifiesta en la tensión entre el judaísmo y el cristianismo, que ha separado artificialmente a Moisés de Yeshua, el Antiguo Testamento del Nuevo Testamento, la Ley de la gracia. El Apocalipsis le recuerda al cristiano la relevancia de la Ley. El Nuevo Pacto no es un rechazo o una modificación del Antiguo, sino que constituye un compromiso renovado y más profundo con el Antiguo Pacto. La fe en Yeshua no excluye el temor de Dios. La confianza en Dios supone la pasión para servirlo y el deseo de vivir según su voluntad.

No es coincidencia que el mensaje clave de los tres ángeles gire en torno de los dos temas del Juicio y la Creación. Por un lado, el Juicio implica la Ley y el temor de Dios. El Juicio está basado en el veredicto de la Ley. La Biblia a menudo identifica a los dos. De hecho, la palabra hebrea para juicio, *mishpat,* también significa ley, o mandamiento.[6] Es la perspectiva del Juicio lo que inspira el temor de Dios y el deseo de obedecerle. Por otro lado, el milagro de la Creación motiva la fe y la adoración a Dios. Es significativo que la única definición bíblica de fe aparezca en un contexto de Creación: "Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve. [...] Por la fe entendemos haber sido constituido el univer-

so por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía" (Heb. 11:1-3).

Creer que Dios era y es capaz de crear de la nada es basar nuestra fe y nuestra existencia en lo invisible. Es asumir un riesgo. La Creación es el milagro que requiere una fe mayor. El evolucionista no tiene la audacia de prever esa posibilidad y prefiere hacer que la vida se origine "naturalmente" desde el interior de la materia preexistente. Como tal, constituye la antítesis de la fe en la Creación.

Los santos no solo obedecen los mandamientos de un Dios que no ven, sino también creen en un Dios Creador, que permanece siempre externo a ellos. Los santos expresan su fe en la existencia del Dios verdadero, que existe fuera de sí mismos: el Dios que juzga y crea. Este mensaje toca un acorde disonante en una civilización que busca sus dioses interiores. Nunca han sido tan populares las teorías espiritualista y la panteísta. Las antiguas creencias, que nos recuerdan al paganismo –como la reencarnación, la espiritualidad de la naturaleza y hasta la inmortalidad del alma–, encuentran gran aceptación en la actualidad. La influencia del Oriente, a través del movimiento de la Nueva Era, se está volviendo cada vez más prominente.

De hecho, la inmortalidad del alma ha sido inculcada por mucho tiempo en la psiquis judeocristiana. Esta creencia, según la cual perdura una chispa de vida después de la muerte, ejemplifica el rechazo de nuestra civilización por lo trascendente; por un Dios externo. Pero la fe en la Creación rechaza la creencia en la inmortalidad del alma. Según la Biblia, Dios creó a la humanidad del polvo, y depende totalmente de su Creador para respirar (Gén. 2:7). Dios declaró expresamente nuestra mortalidad: "[...] ciertamente morirás" (Gén. 2:17). Dado que somos seres creados, no somos inmortales por naturaleza. La fe en la Creación hace que la fe en la resurrección sea posible.

En contraste con los que aman a Babel y se angustian al pensar en la muerte, el Apocalipsis describe a los discípulos del Cordero como "bienaventurados" (Apoc. 14:13). Para ellos, hay vida más

allá de la muerte: "Sus obras con ellos siguen" (vers. 13). Los judíos de aquel entonces utilizaban la palabra para "obras" (en griego *erga*) en el contexto del Juicio final.[7] Es el equivalente del hebreo *mitswot* de la vida judía y el término técnico para las buenas obras de la vida cristiana (Apoc. 2:2, 19). En las cartas del apóstol Pablo, esas "obras" sobreviven a la prueba de fuego: "La obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día la declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará" (1 Cor. 3:13). Asimismo, los antiguos rabinos declaran: "Todas las *mitswot*, las cuales los hijos de Israel realizan en este mundo, vendrán y testificarán en su favor en el mundo venidero".[8]

La referencia a las "obras" no es legalista. Es significativo que el pueblo de Dios no realice esas obras como un medio de salvación. Al contrario, las obras "siguen". Las descubrimos recién cuando el santo ya no está más para exhibirlas y promocionarse como santo. La verdadera "obra", la verdadera *mitswah*, permanece incluso después de la muerte del creyente. Sobrevive más allá de los alardes y de la política. La "obra" es lo que queda en la memoria de Dios, no de la humanidad.

La proclamación del Juicio y de la Creación por parte de los tres ángeles, por lo tanto, es más que la referencia objetiva a los dos eventos que enmarcan la historia humana: su comienzo y su fin. Los ángeles también están pidiendo un cambio en perspectiva, una transformación en la vida.

Al equiparar el Juicio con la Creación, se forma una tensión que es rica en significado. Por un lado, la referencia a la Creación es la celebración de la vida, que le dice sí a Dios, a la naturaleza, al gozo, al amor y a la vida. Por otro lado, el placer es medido con la Ley, la disciplina y el Juicio. La Biblia presentó esta tensión ya en el primer Mandamiento: "Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás" (Gén. 2:16, 17).

Esta misma tensión aparece en el libro de Eclesiastés: "Alégrate,

joven, en tu juventud, y tome placer tu corazón en los días de tu adolescencia; y anda en los caminos de tu corazón y en la vista de tus ojos; pero sabe, que sobre todas estas cosas te juzgará Dios" (Ecl. 11:9).

Aun no hemos comprendido la importancia ni la necesidad de esa tensión. Las comunidades religiosas demasiado a menudo se dividen entre los dos polos. Por un lado, tenemos a los santos y firmes, que amenazan a los demás con el Juicio y con la Ley de Dios. Promueven como virtudes el rigor y la perfección, y proclaman que no puede haber salvación sin ellos. Por otro lado, tenemos a los generosos liberales, que con una sonrisa señalan la gracia de Dios, al amor del Dios humano de la Cruz. Con frecuencia reducen la religión a los buenos sentimientos y a hacer de la salvación algo que se adquiere fácilmente y a un precio bajo.

La doble proclamación del Juicio y de la Creación mantiene la tensión entre los dos. El filósofo judío Abraham Heschel descubrió que el ideal residía en ser "santo y humano".[9] Basaba su interpretación en la Biblia, que describe a un Israel que lucha con Dios y con la humanidad. Los cristianos, a esto, le suman a un Yeshua que reside, come, se ríe, y canta con los hombres y las mujeres. Lo vemos personificado en la oración: "No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal" (Juan 17:15); y en la imagen de la sal, que debe preservar su sabor mientras se mezcla con la comida (Mat. 5:13).

Pero, más allá de esta lección y de este ideal, la proclamación del Juicio y de la Creación apunta hacia una realidad cósmica e histórica.

La asociación del Juicio y de la Creación constituye la esencia del Día de la Expiación. Tanto los rituales del Kippur, según los prescribe Levítico 16, como las oraciones judías tradicionales, dan testimonio de esta doble preocupación por el Juicio y la Creación. El simbolismo bíblico del ritual del Kippur tiene consecuencias que se extienden más allá del destino humano. El pueblo de Israel no solo es perdonado de "todos sus pecados" (Lev. 16:21, 22), sino

también el Santuario mismo es purgado de todos los pecados y declarado expiado (vers. 16, 33). Para los antiguos israelitas, esta "expiación" del Santuario era más que una limpieza primaveral. Más bien simbolizaba, en el pensamiento bíblico, la expiación de toda la tierra, porque los antiguos israelitas entendían que el Templo y el Tabernáculo eran el "microcosmos" de la Creación.[10]

La vinculación explícita entre la Creación y el Santuario aparece en los Salmos: "Edificó su santuario a manera de eminencia, como la tierra que cimentó para siempre" (Sal. 78:69).[11] También se revela en el relato de la construcción del Santuario, contado de una forma que refleja la historia de la Creación. Al igual que el relato de la Creación (Gén. 1:1-2:4), el pasaje acerca del Santuario sigue la misma progresión de siete pasos y concluye el séptimo paso con la misma expresión hebrea: "[...] acabó [...] la obra" (Éxo. 40:33; comparar con Gén. 2:2).[12] Es significativo que el relato de la construcción del Templo de Salomón también tenga la misma progresión de siete pasos, que emplee un período de siete años y que concluya con el mismo lenguaje: "[...] terminó [...] la obra" (1 Rey. 7:40). Es sumamente significativo que, en toda la Biblia, esta expresión aparezca solo en estos tres pasajes, que de este modo vinculan el Santuario con la Creación.

A la inversa, la Escritura también describe a la misma Creación en términos evocativos del Santuario israelita: "Él está sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos moradores son como langostas; él extiende los cielos como una cortina, los despliega como una tienda para morar" (Isa. 40:22).[13] El Evangelio de Mateo identifica la destrucción del Templo de Jerusalén con la destrucción del cosmos (Mat. 24:1-39), y la rotura del velo del Templo corresponde a la formidable apertura de la tierra (Mat. 27:51).

El ritual del Kippur, al simbolizar la purificación de toda la tierra, indica la recreación del mundo. Por ello, la Escritura relaciona la creación venidera de "un cielo nuevo y una tierra nueva" con la creación de la "nueva Jerusalén" (Apoc. 21:2; comparar con Isa. 65:17, 18). El profeta Daniel también describe el Kippur cósmico

de Daniel 8 en términos que nos recuerdan al relato de la Creación: "tardes y mañanas" (Dan. 8:14), una expresión solo hallada en el contexto del relato de la Creación (Gén. 1:5, 8, 13, 19, 23, 31).

La tradición judía también asimila el juicio del Kippur con la Creación. En uno de los comentarios judíos más antiguos sobre el Génesis, el nacimiento del Kippur coincide con el del universo: "Hubo una tarde, hubo una mañana, un día, esto significa que el Santo, Bendito Sea Él, le dio (a Israel) un día, que no es otro que el día del *Kippur*".[14]

Las oraciones pronunciadas en ese día y las reflexiones teológicas que las inspiraban, todo apunta hacia la misma asociación de Juicio y de Creación. "Bendito eres tú, oh Señor nuestro Dios, Rey del universo, que abres las puertas de tu gracia y abres los ojos de los que esperan el perdón del que ha creado la luz y la oscuridad, y todas las cosas".[15]

"¿Cómo ha de ser justo el ser humano ante su Creador, cuando está desnudo delante de él?"[16]

"Debemos darle toda la santidad a este día, porque es un día de temor y temblor. En este día, su reino será establecido y su trono afirmado [...]. Porque tú eres el *juez*, el acusador y el testigo, el que escribe y sella. Y recordarás las cosas por largo tiempo olvidadas, y abrirás el libro de la memoria [...]. Entonces sonará el gran *shofar*, y se oirá la voz de silencio, los ángeles sujetarán con temor y temblor, y exclamarán: ¡He aquí, el día del Juicio!"[17]

"Despliega el temor de tu nombre, oh Señor nuestro Dios, sobre todas tus criaturas, para que todos los seres humanos puedan *temerte* e inclinarse delante de todo lo que tú has *creado* [...]. Porque somos conscientes, oh Señor nuestro Dios, de que la soberanía y el poder están en tus manos. Que tu tremendo nombre sea proclamado a todas tus criaturas".[18]

Este concepto, visto tanto desde la liturgia bíblica como de la judía, constituye el contexto de las palabras del primer ángel en Apocalipsis 14.

Esta profecía se aplica históricamente al gran movimiento que

desde el siglo XIX en adelante se definió precisamente en términos de Juicio y de Creación. El movimiento religioso no solo testifica del Kippur celestial; también les advierte a los habitantes de la tierra acerca del pronto regreso del Hijo del Hombre y los prepara para un mundo nuevo.

El Hijo del Hombre

El profeta había comenzado su serie de siete señales con una visión de una mujer vestida del sol y de la luna, y coronada de estrellas. Ahora Yohanan la cierra con una visión del Hijo del Hombre adornado con las nubes y coronado con una corona de oro. La visión del Hijo responde a la de la mujer.

La venida del Mesías responde al suspiro de la mujer exiliada en el desierto, que vive por y para este evento. Es la culminación de la esperanza bíblica, una esperanza que hasta llegó a inspirar el tradicional saludo de los primeros cristianos: *Marana tha*, "Ven, oh Señor" (comparar con 1 Cor. 16:22). La palabra aramea *tha* es el mismo verbo que en Daniel 7 describe la venida del hijo de hombre (Dan. 7:13).

El fin ha llegado. Para comprender su mensaje del "fin", el profeta Amós recibió una visión que describía una canasta llena de frutas maduras (Amós 8:2). Compara el fin con la fruta madura, la culminación del proceso de crecimiento. Las mismas palabras de la visión indican la correlación entre el fin y la fruta. En hebreo, la palabra "fin" *(qets)* se hace eco de la palabra "fruta de verano" *(quayits)*.[19]

Para los antiguos profetas de Israel, el fin no era un regreso a la nada sino un nuevo comienzo, una nueva esperanza. Para traducir el doble carácter del fin, los profetas utilizaron la metáfora de la cosecha (Joel 3:13). La cosecha implica la violencia del labrador, que acuchilla los tallos además de la recolección de las gavillas en sí. Sugiere tanto la muerte como la vida.

El profeta del Apocalipsis toma la misma imagen de la cosecha para describir el fin (Apoc. 14:14-19). Pero, para presentar mejor el carácter ambivalente de ese fin, el profeta lo describe en términos

de las dos cosechas principales de Palestina: la cosecha de granos en la primavera y de las uvas en otoño.

La cosecha del grano representa la reunión de los fieles (vers. 14-16). La imagen tiene notas sacrificiales: son las "primicias" de Dios (vers. 4). Yohanan directamente relaciona la cosecha con la venida del Hijo del Hombre.

La visión del Apocalipsis coincide aquí con la del profeta Daniel. Él también anunció el Juicio como el último evento de la historia humana, en la perspectiva de la venida del hijo de hombre. Daniel 7 directamente involucra al hijo de hombre en el evento del Juicio. Se acercó al "Anciano de días" y fue conducido hasta su presencia antes de recibir el Trono (Dan. 7:13, 14; comparar con 7:26, 27).

Nuestro pasaje sigue la misma evolución. El Hijo del Hombre viene primero como labrador, que separa y reúne a su pueblo para sí. Es un juicio positivo, en favor de los acusados (Dan. 7:22).[20] La cosecha trae un mensaje de vida. Las palabras que escoge la Escritura aquí son particularmente significativas. Las palabras griegas utilizadas por nuestro pasaje para una "cosecha" *(therismos)* y para "recoger" *(therizo)* específicamente hacen referencia a la recolección de las gavillas y no a su corte. Las gavillas están cargadas de grano. La imagen evoca la idea de almacenaje; por lo tanto, de seguridad. El labrador ha recogido el grano con cuidado, para su destino final.

Por otro lado, la recolección de las uvas representa el castigo de los impíos. Esta vez la visión asocia al labrador con el fuego (Apoc. 14:18), que, como en Daniel 7, es el instrumento del juicio negativo (Dan. 7:11). Además, vemos que el ángel que ejecuta el juicio emerge del altar de los mártires (Apoc. 6:9; comparar con 8:3-5). Este juicio constituye un acto de justicia vengadora; una manifestación de la ira de Dios. Las uvas prensadas chorrean como sangre.[21] De hecho, el profeta ve que la sangre fluye del lagar (Apoc. 14:20). Luego la imagen se convierte en un campo de batalla, con caballos sumergidos completamente hasta los frenos en un mar de sangre.

Las dimensiones geográficas insinúan el alcance de la masacre: 1.600 estadios, aproximadamente más de 300 kilómetros. El nú-

mero, por supuesto, es simbólico y juega con el número 4 (4 x 4 x 100), sugiriendo la universalidad geográfica, "toda la tierra".[22] El castigo divino alcanza proporciones cósmicas. Además, este número es elevado al cuadrado (4 x 4), así como los 144.000 (12 x 12), aludiendo a una determinada correspondencia entre las dos entidades simbolizadas por los números: el campamento terrenal (número 4) en contraposición con el campamento del pacto con Dios (número 12 = 4 x 3).

La cosecha ocurre "fuera de la ciudad" (vers. 20). El lenguaje nuevamente es simbólico y se refiere a la ubicación tradicional del Juicio de las naciones, los *goyim*,[23] los que pertenecen al campamento del enemigo.

Este es el pasaje más espeluznante del Apocalipsis. Muchos cristianos han mirado hacia otro lado, asqueados. El gran reformador Martín Lutero decanonizó al Apocalipsis por esta razón. Para él, un Dios de ira, un Dios de justicia, que convierte el vino en sangre, no tiene nada que ver con el Dios del amor que salva.

Ese lenguaje hiperbólico es una característica natural de la expresión del antiguo Cercano Oriente; una forma de presentar la intensidad de la emoción ante la naturaleza extraordinaria del evento. Pero, aparte de esta observación cultural, la fantástica visión transmite una importante lección que Martín Lutero no pudo comprender: concretamente, que el amor no puede funcionar sin justicia. Los teóricos sentimentales del amor, que ignoran el rigor y los requisitos de la justicia, en su mayoría son altruistas acaudalados que nunca probaron la humillación de la opresión ni la amargura de la injusticia. El amor sin justicia no es verdadero amor. Por eso, la Biblia asocia la justicia *(tsedek)* con la gracia *(heded)*.[24]

El amor de Dios es más que buenos sentimientos, palabras suaves y sonrisas tiernas que se pasean majestuosamente sobre la lamentable realidad. El amor de Dios también es acción que salva a su pueblo de esa condición. No acepta tratos con el enemigo. No puede haber salvación de la muerte y del sufrimiento sin la destrucción total del mal. Ese es el mensaje detrás de la horrorosa escena descrita

por nuestro pasaje. Por ende, el Juicio es riguroso y exhaustivo y, al igual que el mar de sangre, cubre toda la tierra.

Paradójicamente, la imagen no trata de causar temor, sino de tranquilizar. Proclama las buenas nuevas de la victoria final y total, y da un grito de guerra con esperanza.

Para salvar a su pueblo, Dios enfrentará al enemigo. Peleará y asirá a las ovejas atrapadas en las garras del furioso león, y al fin sacudirá y orientará la historia en la dirección correcta: la de la vida y la justicia.

Referencias

[1] Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 2, p. 722.

[2] Josefo, *Antiquities* 18. 228, 229.

[3] Comparar con Joel 3:18; Zac. 13:1; Sal. 46:4; Apoc. 22:1, 2.

[4] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 90, 91.

[5] Sal. 106:38; Jer. 7:31; Isa. 30:33; 2 Crón. 28:3.

[6] Deut. 1:17; Mal. 2:17; Sal. 1:5, etc.

[7] 2 Baruc 14:12; 24:1; 4 Ezra (2 Esdras) 7:77; Salmos de Salomón 9:9; etc.

[8] Talmud Babilónico, *Avodah Zarah* 2a-b.

[9] Abraham J. Heschel, *God in Search of Man* (Nueva York: 1955), p. 238.

[10] Esta asociación entre el Templo de Jerusalén y los "cielos y la tierra" tiene otros paralelos en el Medio Oriente. La antigua Sumeria llamaba *Duranki* al templo, "lugar del cielo y de la tierra", y en Babilonia hallamos evidencias de un altar llamado *Etenanki*, "casa de la fundación del cielo y de la tierra" (ver J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* [Nueva York: 1988], pp. 78-99; comparar con G. W. Ahlstrom, "Heaven of Earth–at Hazor and Arad", en *Religious Syncretism in Antiquity*, ed. B. A. Pearson [Missoula, Mont.: 1975], p. 68).

[11] Comparar con Sal. 134:1-3; 150:1, 6.

[12] Ver P. J. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Exo 25-30", *Zeitschrift für altestamentliche Wissenchaft* 89 (1977), p. 375; comparar con J. Blenkinsopp, "The Structure of P", *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 276-278.

[13] Comparar con Isa. 44:24; Job 9:8; Sal. 104:2; Jer. 10:12.

[14] Midrash Rabbah, *Genesis* 4. 10.

[15] *Yotser leyom Kippur.*

[16] *Mosaf leyom Kippur.*

[17] Traducción del autor del libro de oraciones, *Mahzor min rosh hashana weymon hakippurim*, primera parte, p. 31.

[18] *Shulkhan Arukh*, p. 514.

[19] La NVI vierte "ha llegado el tiempo", para la oración "ha venido el fin".

[20] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 112-114.

[21] Ver Isa. 63:1-6; Lam. 1:15.

[22] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 85-87.

[23] Ver Joel 3:2, 12; Zac. 14:2-12.

[24] Ver, por ejemplo, Sal. 36:10; 103:17; y sobre la relación entre el amor y la justicia, ver especialmente H. Baruk, *Tsedek, droit hébraïque et science de la paix* (París: 1970), pp. 15, 23 y sig.

TERCERA PARTE

NOTICIAS DEL ESTE

Al comenzar con el capítulo 15, el Apocalipsis asume un tono nuevo. En la primera parte (Apoc. 1-11), la profecía cubría eventos históricos (desde el tiempo de Yeshua el Mesías hasta el Juicio). Luego, en la segunda parte (Apoc. 12-14), la visión se centraba en el tiempo del fin (el tiempo del Juicio), los últimos días de la historia antes del regreso de Dios.

Ahora, en la tercera parte (Apoc. 15-22), la visión profética ve más allá del fin del tiempo terrenal de los caídos (desde el juicio hasta la nueva Jerusalén). Por primera vez, Dios impulsará la historia en forma directa y excepcional. La experiencia es absolutamente nueva para Babilonia, al igual que para Jerusalén.

La ira de Dios alcanza proporciones inimaginables. La destrucción nunca ha sido tan completa y drástica. El Apocalipsis habla de un terremoto como "no lo hubo jamás desde que los hombres han estado sobre la tierra" (Apoc. 16:18). Y el poder creador de Dios nunca ha sido tan intenso, ni la transformación tan profunda. "Yo hago nuevas todas las cosas", promete el Dios del Apocalipsis (Apoc. 21:5).

Este gran avance divino en la historia humana saldrá del oriente (Apoc. 16:12), en muchos aspectos similar al dañino viento del Medio Oriente, el *khamsin*, que devora todo (Eze. 17:10), o el amanecer que ilumina el nuevo día.

CAPÍTULO 7

LAS COPAS MUNDIALES

(APOCALIPSIS 15-18)

Fin del Kippur

Pero, antes de que algo de esto ocurra, el autor nos hace retroceder al contexto litúrgico del Templo celestial. La visión profética se extiende más allá de las siete copas de la victoria final de Dios. Primero ve un mar tranquilo como el cristal (Apoc. 15:2), una imagen ya encontrada en el contexto del Templo y que representa las aguas primarias en el proceso de la creación.[1]

La siguiente escena nos transporta hasta la inmensa multitud de los redimidos (Apoc. 15:2-4). El profeta los ve, como los antiguos israelitas del Éxodo, de pie junto a las aguas, cantando el cántico de Moisés (Éxo. 15) y celebrando la victoria de Dios sobre los enemigos de Israel.

Después de esta visión de victoria, el profeta retrocede con la mirada hasta los siete ángeles, antes de que comiencen su tarea de devastación. El profeta ve que emergen del Templo vestidos con el atuendo sacerdotal tradicionalmente usado durante el Día de la Expiación: la túnica de lino fino (Apoc. 15:6; comparar con Lev. 16:4). La escena nos recuerda el ritual que marca el fin de la ceremonia del Kippur: "Ningún hombre estará en el tabernáculo de reunión cuando él entre a hacer la expiación en el santuario, hasta que él salga, y haya hecho la expiación por sí, por su casa y por toda la congregación de Israel" (Lev. 16:17).

Y, de hecho, el Templo "se llenó de humo por la gloria de Dios" (Apoc. 15:8). Nadie puede penetrar su ámbito hasta que el servicio de Expiación se complete. El mismo fenómeno ocurrió cuando el edificio del Tabernáculo se había terminado, en Éxodo. La nube

de la presencia de Dios llenó el Santuario, y nadie podía entrar (Éxo. 40:35). Este pasaje de Éxodo se hace eco del lenguaje del relato de la Creación. La misma expresión, "acabó [...] la obra", que terminaba con el relato de la Creación (Gén. 2:2), aparece en Éxodo 40:33.

El fin de la construcción del Santuario es paralelo al fin de la creación del mundo. Dios honra ambos momentos con su presencia. El evento apocalíptico luego apunta a la conclusión del proceso de limpieza que caracteriza al Kippur. De hecho, hemos llegado al fin del Juicio. La sentencia está sellada, una verdad contenida en la liturgia del Kippur. La oración de cierre del Kippur, recitada a la puesta del sol, la *ne'ilah* (que significa "cierre"), el Talmud de Jerusalén la asocia con el cierre del Templo celestial. En la tradición judía, puesto que el Kippur es el cumplimiento de un período probatorio de diez días, es durante la *ne'ilah* que "nuestras concepciones, nuestros destinos y nuestros juicios son sellados".[2] Es interesante recalcar que la palabra *hotmenu* (séllanos), tomada de *ne'ilah*, posteriormente se transformó en el tradicional saludo del Kippur, *hatimah tovah*: "¡Que estés bien sellado!"

El Apocalipsis también hace alusión a esta tradición del momento cuando el destino de cada persona es sellado. Dios ya no puede perdonar más. Incluso la intervención del Mesías y la evocación de su sacrificio son inútiles.

Para muchos cristianos, la noción de un Dios de amor ha sido atenuada a una forma de sentimentalismo que ha perdido contacto con la realidad histórica. Pero, como se señaló antes, puesto que la salvación es real, puesto que es un evento, se ve limitada a lo que puede hacer. Si fuese de otra manera, la esperanza bíblica no sería más que una idea sin sentido o una emoción. Pero la negativa de Dios a intervenir después de determinado momento indica la realidad de su existencia y de su accionar en la historia. Todos los eventos históricos son finitos, y limitados por el tiempo y las circunstancias.

Además, podemos explicar en el ámbito humano la negativa de

Dios a intervenir después de determinado momento. El patrón de nuestras acciones y nuestros pensamientos, con el tiempo, consolida nuestro destino. El sello de lo Alto no es más que el reconocimiento de que no hay marcha atrás. Al pecar constantemente, llegamos a un punto sin retorno en el que el arrepentimiento ya no es posible. Ya no podemos cambiar lo que somos. El proceso alcanzará su cumplimiento final en el tiempo del fin, cuando todos determinarán su destino por la repetición deliberada de sus elecciones.

Este mismo principio aparece luego en el Apocalipsis en forma proverbial: "El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, practique la justicia todavía; y el que es santo, santifíquese todavía" (Apoc. 22:11). Algunas de las próximas siete plagas concluyen con la desoladora observación del profeta: "Y no se arrepintieron para darle gloria" (Apoc. 16:9; comparar con los vers. 11, 21).

Cualquier temor o cualquier especulación de nuestra parte acerca del tiempo de este sellamiento está fuera de lugar. No estamos allí todavía. Y el mismo hecho de que podamos preocuparnos por eso muestra que aún tenemos tiempo de arrepentirnos. El día cuando no haya más esperanza será el día en que elijamos no tener más esperanza.

El Apocalipsis acaba de describir la ira de Dios como el gran lagar que pulveriza las uvas y las convierte en sangre. Nuestro pasaje ahora cumple la visión. El vino de la ira de Dios ahora se vierte del gran lagar a las copas del mundo. El lenguaje otra vez es simbólico. La imagen de la copa deriva de las Escrituras hebreas. José utilizó una copa para predecir el futuro (Gén. 44:5). Jeremías vio en la copa el destino futuro de las naciones: "Porque así me dijo Jehová Dios de Israel: Toma de mi mano la copa del vino de este furor, y da a beber de él a todas las naciones a las cuales yo te envío. Y beberán, y temblarán y enloquecerán, a causa de la espada que yo envío entre ellas" (Jer. 25:15, 16).[3]

Otra pista para saber cuándo ha llegado el tiempo del sellamiento es la manifestación de la ira de Dios: vierte las siete copas de ira

sobre la tierra. La clausura del Templo coincide con las devastaciones de las copas (Apoc. 15:8). La ira de Dios, ya anticipada por el sexto sello y el séptimo *shofar* (Apoc. 6:12; 11:15), fue anunciada por el tercer ángel: "Y el tercer ángel los siguió, diciendo a gran voz: Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira [...]" (Apoc. 14:9, 10).

Las siete copas de ira, por lo tanto, aparecen después de la proclamación de los tres ángeles y comienzan a ser vertidas en el momento en que la bestia se instaura completamente. Con la primera copa, el profeta nos informa que el Juicio atañe a los que "tenían la marca de la bestia, y que adoraban su imagen" (Apoc. 16:2).

Las siete copas, en verdad, no son más que una repetición del Juicio de los siete *shofars*:

Primer *shofar* Tierra	**Primera copa** Tierra
Segundo *shofar* Mar ensangrentado	**Segunda copa** Mar ensangrentado
Tercer *shofar* Ríos y fuentes de agua	**Tercera copa** Ríos y fuentes de agua
Cuarto *shofar* Sol	**Cuarta copa** Sol
Quinto *shofar* Oscuridad	**Quinta copa** Oscuridad
Sexto *shofar* El Éufrates	**Sexta copa** El Éufrates
Séptimo *shofar* Ira divina: granizo Recuperación del Reino	**Séptima copa** Ira divina: granizo Recuperación del Reino

Al igual que los *shofars*, las siete copas siguen una secuencia que nos recuerda la historia de la Creación de Génesis 1 (tierra, mar, ríos, sol). El Juicio también es cósmico aquí.

Pero, en tanto que los *shofars* devastaron solo la tercera parte de todo, las copas ahora destruyen todo: "la tierra", el "mar" y el "sol". El juicio de las copas completa el de los *shofars*. Es el último juicio de Dios. Mientras que los siete *shofars* se encargaron de las iniquidades de la iglesia, las siete copas ahora se centran en los últimos días de la historia.

El Juicio divino se presenta en dos fases:

Las cinco primeras copas comprenden la primera fase (Apoc. 16:1-11). Debe ser extraordinariamente breve, puesto que encontramos que las víctimas de la quinta copa aún se están recuperando de las úlceras de la primera. Caracterizada por un juicio inherente a la condición pecaminosa, actúa según la "ley de la reciprocidad".[4] La sexta y la séptima copas cubren la segunda fase (Apoc. 16:12-21). Es el período del Armagedón, e implica un juicio que hace necesaria una intervención divina para contrarrestar la reunión de las naciones.

La fase de la úlcera

La primera copa identifica a los que han sido marcados por el dios ajeno (Apoc. 16:2). La úlcera surge de la iniquidad que la produjo. De modo que la marca de la bestia se convierte en una úlcera que nos recuerda la maldición de la lepra del Antiguo Testamento (ver Deut. 28:27; comparar con Lev. 13) y actúa como la señal externa de la corrupción interior.

La lección, detrás de este lenguaje simbólico, es que el castigo está implícito en el mismo pecado que lo causó. La adoración de la bestia, la subyugación resultante y el distanciamiento de sus adoradores llevan en sí mismos las semillas de la muerte.

La ironía de esta primera plaga es que nos recuerda la sexta plaga de Egipto, que afligió al pueblo egipcio y a sus sacerdotes (Éxo. 9:11). Las úlceras les aparecen a los adoradores de la bestia al igual

que a la misma bestia. Esto desenmascara al dios de Babel así como su antigua contraparte reveló a los dioses egipcios como farsantes. Las úlceras no perdonan a nadie; todas pican. El dios de la bestia simplemente no existe. Incluso los sacerdotes son tratados injustamente por su propia religión.

La primera copa, al igual que el primer *shofar*, involucra a la tierra. Pero, esta vez, la plaga cae sobre la población humana. Lo que hasta aquí había devastado solo a la tierra ahora arde profundamente en el cuerpo de las personas. La destrucción del primer *shofar* ahora alcanza su plenitud en la primera copa.

La úlcera anunciada por el primer *shofar* representaba el estado de desolación en el período posterior a las guerras entre la iglesia de Occidente y los bárbaros, cuando aquella luchaba por la supremacía. El profeta del Apocalipsis describe los últimos momentos de la historia humana como una lucha de poder similar a la de la iglesia primitiva. Pero, lo que quedó en un nivel local en la historia del cristianismo asumirá proporciones mundiales en el momento de la primera copa. El mal ahora ha alcanzado proporciones alarmantes y se ha extendido a la totalidad de la tierra. Puesto que la úlcera todavía es mencionada por la quinta copa, suponemos que durará hasta ese entonces.

Durante la primera fase de las copas, la iglesia predominante oprime a toda la tierra. El profeta Daniel ya había predicho esto. Al final del capítulo 11 de su libro (Dan. 11:42, 43), predijo que durante el tiempo del fin el poder religioso representado por Babilonia dominaría el planeta.[5]

La iglesia popular no ha perdido su ambición, como vemos en los contextos religioso y secular.[6] A la luz de esos eventos, las profecías de Daniel y del Apocalipsis comienzan a tener más sentido aún.

Las dos copas siguientes son derramadas por el ángel sobre las aguas de la tierra. La segunda copa empapa el mar, en tanto que la tercera toca los ríos y los manantiales. La siguiente plaga es similar a la primera plaga de Egipto. El agua se convierte en sangre (Éxo.

7:17-21). En el contexto del antiguo Egipto, la plaga tenía un gran significado. El faraón, al que los egipcios consideraban como un dios sobre la tierra, era responsable de asegurarse que el Nilo regara la tierra y que Egipto siguiera siendo fértil. Egipto era casi completamente desierto, y la vida existía solo debido al agua del Nilo. Atacar el río era desafiar su divinidad y todo el orden egipcio de la creación.

La experiencia de los últimos enemigos de Dios se asemeja a la de los egipcios al comienzo del Éxodo. Entonces se dan cuenta de que el dios que habían adorado y en el que habían confiado, del cual pensaban que les había dado la vida, en realidad era un dios de muerte. Aquí, una vez más, la plaga apocalíptica sigue la ley de la reciprocidad. "Derramaron la sangre"; por lo tanto, ahora se les da "a beber sangre" (Apoc. 16:6). El castigo nuevamente es inherente al pecado. La misma muerte que previamente han provocado, ahora a su vez los envenena.

El castigo es proporcional a su delito: "pues lo merecen" (vers. 6). El ángel del altar, asociado con las víctimas que claman por justicia, se hace eco del ángel de las aguas: "Ciertamente, Señor Dios Todopoderoso, tus juicios son verdaderos y justos" (vers. 7).

El segundo y el tercer *shofars* también anunciaron las plagas que les sucederían a las aguas (Apoc. 8:8-11). En ese entonces, la maldición era espiritual. La iglesia predominante había estado demasiado preocupada por su éxito material como para atender las necesidades esenciales de sus creyentes. La vida espiritual, simbolizada por las aguas,[7] se había secado completamente.

En tanto que los *shofars* maldijeron solo a un tercio de las aguas, la copa de ira se mezcla con todas las aguas de la tierra. Y esta vez la transformación en sangre no se limita al mar (Apoc. 16:3), como había sido el caso con los *shofars* (Apoc. 8:8), sino que las fuentes y los ríos, dentro de la tierra, también se convierten en sangre (Apoc. 16:4).

La condición espiritual de los ciudadanos de Babel es trágica. Para el exiliado profeta de Patmos, las aguas ensangrentadas son

particularmente insinuantes. Desde las orillas de su isla rodeada por el mar, el profeta ve el horizonte manchado de la futura muerte. El pueblo de Babel ya no tiene ninguna razón para tener esperanzas; ya ni siquiera conoce el gusto del agua.

La cuarta copa solo empeora la maldición de la tercera. Un calor abrasador ahora acompaña la falta de agua. Los cielos están vacíos de lluvia y hasta de nubes. La sequía espiritual se vuelve casi insoportable.

De nuevo el castigo proviene del delito. El cuarto *shofar* había predicho un eclipse de sol. Ahora el sol se ha convertido en una hoguera mortal. Las personas sufren como víctimas del mismo dios que han adorado como la fuente de la vida.

La quinta copa golpea en el corazón del problema cuando cae sobre el trono de la bestia (Apoc. 16:10). La plaga resultante nos recuerda al quinto *shofar*. La oscuridad cubre la escena. En el quinto *shofar*, la oscuridad provenía del abismo, el *tehom*, símbolo del rechazo de Dios que acompañó al humanismo secular de la Revolución Francesa (Apoc. 9:1, 2). En aquel entonces, la oscuridad cubría solo un tercio del territorio (Apoc. 8:12). Ahora, la oscuridad envuelve todo el reino (Apoc. 16:10). Anteriormente, un poder antirreligioso había usurpado a Dios. Ahora, la negación de Dios radica en el mismo corazón de la religión. Para citar al profeta Daniel, el norte ahora le ha tomado la delantera al sur (Dan. 11:43).[8] Babel establece su soberanía sobre la negación y el rechazo de Dios que había caracterizado a su oponente, Egipto.

Otra vez el juicio es proporcional al pecado. Porque el pueblo adoró a la bestia y su trono de tinieblas, ahora se ven invadidos por las mismas tinieblas. Una vez más son víctimas de su propia religión de muerte.

La plaga es similar a la novena plaga de Egipto, la anterior a la intervención mortal de Dios contra los primogénitos de Egipto. La supuesta Sabiduría de Salomón, una obra apócrifa del siglo I a.C., le dio una dimensión cósmica a la plaga de las tinieblas. La oscuridad que se eleva de la morada de los muertos representa el castigo

final, que contiene y concluye a todos los demás.[9]

De la misma manera, la quinta copa contiene todas las maldiciones que la precedieron. Las úlceras todavía están abiertas, el mar es como sangre y el pueblo continúa andando a tientas en la oscuridad. El odio hacia Dios ha crecido con el dolor. La idolatría (Apoc. 16:2) llevó al pueblo a maldecir el "nombre de Dios, que tiene poder sobre estas plagas" (vers. 9) y, finalmente, a blasfemar en contra del "Dios del cielo" (vers. 11).

Además, el pueblo se da cuenta de que sus líderes espirituales les han mentido. Pero, en vez de cambiar sus caminos, se apresuran a profundizar aún más su error y a volverse brutalmente en contra del que deberían haber reconocido. Lo que una vez era confusión religiosa se convierte en odio consciente y deliberado hacia Dios. Su conducta es similar a la del faraón egipcio. Frente a la evidencia abrumadora de la existencia de Dios, era demasiado orgulloso como para admitir la derrota, pero continuó negándolo ciegamente. De allí en adelante, el conflicto era inevitable.

La fase del Armagedón

La sexta copa, al igual que el sexto *shofar*, afecta al Éufrates (vers. 12; comparar con Apoc. 9:14). Las aguas del río se secan "para que estuviese preparado el camino a los reyes del oriente" (Apoc. 16:12). La tradición bíblica asocia el secamiento del Éufrates con la conquista de Babilonia por parte de Ciro en 539 a.C.: "[Yo soy Jehová] que dice a las profundidades: Secaos, y tus ríos haré secar; que dice de Ciro: Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero [...]" (Isa. 44:27, 28; comparar con Jer. 50:38).

El historiador Herodoto (484-425 a.C.) narró la estrategia del rey persa. "[Ciro] apostó su ejército en el lugar donde el río entra en la ciudad, y otra parte de éste detrás de la ciudad, donde el río sale de la ciudad, y les dijo a sus hombres que entraran en la ciudad por el canal del Éufrates cuando vieran que era vadeable. Habiéndolos dispuesto y habiéndoles dado esta orden, él mismo se marchó con los de su ejército que no podían pelear; y, cuando llegó al lago, Ciro

se ocupó de él y del río así como lo había hecho la reina babilónica: desvió el río por un canal hasta el lago, que era un pantano, e hizo que la corriente descendiera hasta que su canal anterior pudiera ser vadeado. Cuando esto ocurrió, los persas que estaban apostados con este objetivo entraron en Babilonia por el canal del Éufrates, que ahora había bajado a una profundidad de casi la mitad del muslo de un hombre".[10]

Esta referencia a "los reyes del oriente" (Apoc. 16:12) alude a Ciro, cuya venida, que estaba profetizada, Israel la había preservado en su memoria como un canal de salvación próxima. "Yo lo desperté en justicia, y enderezaré todos sus caminos; él edificará mi ciudad, y soltará mis cautivos [...]" (Isa. 45:13); "¿Quién despertó del oriente al justo, lo llamó para que le siguiese, entregó delante de él naciones, y le hizo enseñorear de reyes? [...]" (Isa. 41:2; comparar con vers. 25).

La caída de Babilonia es un evento de suprema importancia en la historia de Israel. El libro de Daniel desarrolla toda su estructura en torno de ella (Dan. 1:21; 6:28; 10:1).[11] Es significativo que el canon de la Biblia hebrea termine con una referencia a Ciro (2 Crón. 36:22, 23). Su conquista de Babilonia liberó a los exiliados hebreos. Es su decreto el que les permitió reconstruir Jerusalén. La Escritura ve su regreso del exilio como una nueva creación. Justo antes de mencionar a Ciro, Isaías evoca el acto de la Creación: "Así dice Jehová, tu Redentor, que te formó desde el vientre: Yo Jehová, que lo hago todo, que extiendo solo los cielos, que extiendo la tierra por mí mismo [...]. Que dice de Ciro: Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado" (Isa. 44:24-28); comparar con 45:18; 43:15).

Basado en la memoria de Ciro y en el regreso del exilio babilónico, con la perspectiva de una reconstrucción o de una nueva Jerusalén, el profeta Yohanan abre su visión de la sexta copa. Aquí, además, la caída de la Babilonia mítica y la batalla que sigue allanan el camino para la liberación final y la creación de una nueva Jerusalén.

Se forman dos campamentos contrarios. Por un lado, los "reyes del oriente" (Apoc. 16:12) representan las fuerzas del Dios que salva, el Dios de Jerusalén. Por otro lado, los "reyes de la tierra en todo el mundo" (vers. 14) representan las fuerzas del mal: Babilonia. Todos los enemigos de Dios se congregan en este campamento, particularmente los poderes demoníacos simbolizados por las ranas.

La sexta copa evoca la segunda plaga de Egipto (Éxo. 8). La rana era la deidad egipcia de la fertilidad *(Hiqit)*. Durante la plaga, invadieron los lugares más íntimos: el dormitorio y la cama (vers. 3). De nuevo, el juicio de Dios tenía un giro irónico. La diosa de la fertilidad y del alumbramiento se convirtió en un obstáculo para la fertilidad. Los magos, ansiosos por demostrar sus poderes, solo aumentaron el problema cuando produjeron más ranas (vers. 7).

Los judíos del siglo I d.C. llegaron a asociar las ranas con los charlatanes y los espíritus demoníacos del agua.[12] El Apocalipsis los identifica como los "espíritus de demonios" (Apoc. 16:14), que salen de la boca de las tres bestias enemigas de Dios: (1) el dragón, que representa al diablo (Apoc. 12); (2) la bestia del mar, que simbolizaba la institución de Babel (Apoc. 13:1-10); y (3) la bestia de la tierra, mencionada por nuestro pasaje como el "falso profeta". De los tres, la bestia de la tierra es la única que recibe un nombre nuevo, cargado de una connotación religiosa. Si bien una vez fue un poder político, esta bestia ahora asume el papel de un profeta falso. El profeta Jeremías, más que ningún otro profeta bíblico, se ganó la reputación como oponente de la falsa profecía. Es significativo que repetidamente utilice la palabra clave *sheqer* (falso, o mentiroso) para calificar a la profecía falsa (Jer. 28:15; 29:31; 37:19; 40:16; Lam. 2:14). Describe al profeta falso como de la clase que trabaja para instituciones y poderes terrenales (Jer. 5:30, 31; 23:14), que engaña a la gente y que aparenta ser inspirado por el Espíritu pero que, en realidad, no habla la palabra de Dios (Jer. 5:13; 23:16).

El profeta falso, por consiguiente, representa a los Estados Unidos en su campaña religiosa para apoyar el poder de Babel. Esos esfuerzos, ya sean políticos, económicos o religiosos, todos conducen a la

misma meta: la adoración de la primera bestia (Apoc. 13:12). Es interesante notar que todos los métodos utilizados provienen del terreno de lo paranormal. Recurre a lo sobrenatural, a los "espíritus de demonios", que hacen señales milagrosas (Apoc. 16:14; comparar con 13:14).

Los eventos actuales confirman cada vez más la profecía, ya que hoy en día se accede a lo sobrenatural con solo una llamada telefónica. Los milagros, que una vez estaban reservados a un sector religioso oscuro, ahora la iglesia principal los explota y los promueve cada vez más. Las apariciones de la Virgen María y de otros parientes muertos no son más que señales de advertencia. Esos eventos parecen desafiar la razón, pero son noticia de tapa de publicaciones respetadas, inclusive. La predicción bíblica del Apocalipsis parece cada vez más verosímil.

Ya sea que las ranas representen el poder paranormal o los retóricos trucos políticos, como lo sugiere su origen (salen de las bocas de las tres bestias), su objetivo todavía es inequívoco: seducir y congregar a "los reyes de la tierra en todo el mundo" (Apoc. 16:14) para luchar en contra del Dios que viene.

Esto no es nada nuevo. Ya en los días de la antigua Babel, el pueblo había proclamado: "[...] Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo; y hagámonos un nombre, por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra" (Gén. 11:4). Desde entonces, esta misma ambición ha obsesionado a los discípulos de Babel: unirse y asumir la prerrogativa divina del dominio mundial; alcanzar el cielo y la "puerta de Dios" (Babel). Por primera vez, sin embargo, desde la antigua Babel, la preocupación es en el ámbito mundial. "Todo el mundo" ahora participa en el proyecto de la usurpación divina.

El libro de Daniel también predijo esa reunión. El último conflicto, según el profeta del Antiguo Testamento, sería librado entre los campamentos unidos del norte y del sur, y el "monte glorioso y santo" (Dan. 11:45), el monte de Sion, la Jerusalén celestial.[13] Y, además, las "noticias del oriente" le pondrán fin al conflicto (vers. 44).

Esta será la última guerra mundial, no librada entre la humanidad, sino entre esta y Dios. Este último conflicto unirá a la raza humana en una lucha cósmica en contra del santo monte de Dios.

El Apocalipsis le da el nombre hebreo de "Armagedón" a esta última batalla (Apoc. 16:16). "Armagedón" significa "el monte de Meguidon". Las similitudes entre la guerra profética de Daniel y la del Apocalipsis sugieren una conexión entre este monte de Meguidon y lo que Daniel llama el "monte glorioso y santo" (Dan. 11:45).

El único pasaje de la Biblia que combina los tres temas (monte, Meguido y Jerusalén) aparece en el libro de Zacarías. Es también el único pasaje que emplea la palabra "Meguido" en esta forma particular (terminada en "on"): "En aquel día habrá gran llanto en Jerusalén, como el llanto de Hadadrimón en el valle de Meguido(n)" (Zac. 12:11; en la RVR60, "Meguido").[14]

El pasaje usa "Meguidon" en vez de "Meguido" por dos razones.[15]

1. La primera razón es poética: rimar "Meguidon" con "Hadadrimón", un procedimiento común en los nombres bíblicos.[16]

2. La segunda razón es retórica: un deseo de utilizar la forma más antigua de "Meguidon" en lugar de la versión más reciente, "Meguido", a fin de aludir a una historia pasada.[17]

El profeta del Apocalipsis asocia el destino del monte santo *(har)* con el del valle de Meguidon, produciendo así el compuesto *Har Meguidon*, monte de Meguidon. La expresión *Har Meguidon* está en genitivo cualitativo, una función similar a nuestro adjetivo calificativo. Así, por ejemplo, el hebreo literal presenta la expresión "monte santo" como "monte de santidad" (Dan. 11:45); del mismo modo, el hebreo expresa el concepto "balanzas justas" por "balanza de justicia" (Lev. 19:36), etc.

Además, la expresión apocalíptica *Armagedón* hace alusión al pasaje de Zacarías en un juego de asonancias (paronomasia), una forma frecuente de asociación en la Biblia:[18]

Har	*Meguidon*
Hadad Rimón	*Meguidon*

La expresión "monte de Meguidon" (Armagedón) ya hace referencia al campo de batalla. Es un "monte" y, por lo tanto, no puede aplicarse al valle de Jezreel ni a sus batallas, como la de Barac contra Sísara (Juec. 5:19) o la de Jehú contra Ocozías (2 Rey. 9:27). Ni tampoco se puede pensar en el Monte Carmelo, o por extensión el conflicto entre Elías y los profetas de Baal (1 Rey. 18:20-40); el Monte Carmelo está a más de doce kilómetros de Meguido.

El profeta habla de un "monte" de Meguido (Armagedón) mientras piensa específicamente en Jerusalén. La ubicación de la batalla no es el valle de Jezreel, sino, como lo predijo el profeta Daniel, el "monte glorioso y santo" (Dan. 11:45). Los reyes de la tierra –los poderes congregados– no tienen otro objetivo que el control de Jerusalén.

Aquí no se trata de la Jerusalén del actual Estado de Israel. Al leer el Apocalipsis, debemos entender a "Jerusalén" en un sentido simbólico. El libro de Daniel a menudo identifica al monte glorioso y santo con el Reino celestial de Dios. En Daniel 2, un enorme monte que representa el Reino celestial de Dios (Dan. 2:35, 44, 45) invade los reinos terrenales. Es más, Daniel 11:45 habla del "monte glorioso y santo", queriendo denotar a Jerusalén evidentemente.

Jerusalén y el monte de Sion son temas clave en la formulación bíblica de la esperanza. La Escritura coloca a la Sion de la esperanza en las alturas de los cielos (Sal. 48:2; comparar con Isa. 14:13), la llama morada de Dios (Sal. 78:68; 132:13), y declara que se asemeja al Jardín del Edén (Eze. 47:1, 2; Joel 3:18; Zac. 13:1; Apoc. 22:1, 2). En el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, Jerusalén se ha convertido en el nombre de la ciudad de Dios (Gál. 4:26), la promesa del gozo y de la presencia eterna de Dios (Heb. 12:22).

Es esta Jerusalén simbólica la que las fuerzas del mundo tratan de conquistar. Al igual que los antiguos constructores de Babel, tienen la esperanza de fabricar el reino celestial aquí en la tierra. La humanidad ha cambiado su esperanza a lo humanamente posible, y el dios de Babel ha reemplazado al Dios de los cielos.

Ese modo de pensar no sale de la nada. El rechazo del Reino

de los cielos hace necesaria una larga secuencia de rechazos "empedernidos, endurecidos, contumaces". Todos somos candidatos a este tipo de actitud, y debemos tener cuidado de no olvidarnos gradualmente de que nuestra esperanza se encuentra más allá de este mundo.

Por esa razón, Yohanan luego cambia de tono. La profecía se convierte en una lección que nos atañe a cada uno de nosotros, ahora: "He aquí, yo vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela, y guarda sus ropas, para que no ande desnudo, y vean su vergüenza" (Apoc. 16:15). Es un mensaje para los que han llegado a poner su confianza y su esperanza en el dios visible de Babel. Pero, el mensaje del profeta no solo tiene en cuenta a los ateos y los materialistas; también atañe a la comunidad de los "santos", el último vínculo con el Dios del cielo, la iglesia de los últimos días. Es significativo que la bienaventuranza se haga eco de las últimas palabras de la carta a los laodicenses (Apoc. 3:18).

Incluso los evangelistas de la esperanza, los que proclaman el Reino de Dios, se hallan expuestos al síndrome de Babel. La insidiosa infección de Babel se manifiesta cuando la institución –las estructuras de la iglesia– tiene precedencia sobre el mensaje y el contenido. También se revela cuando la cantidad de conversos se vuelve más importante que la profundidad de su conversión, o cuando los miembros de iglesia están más interesados en la felicidad y en el éxito inmediatos que en la paciente espera del futuro Reino de Dios.

Esta breve alusión a la carta de Laodicea presenta la posibilidad de que los mensajeros del tiempo del fin podrían sucumbir al atractivo de la gran reunión de las naciones. La profecía les habla directamente a ellos. El consejo no deja de ser irónico. Han de tener cuidado para no exhibir su desnudez como si fuese ropa de diseño. Los creyentes de los últimos días enfrentan la poderosa tentación de pensar que han logrado el conocimiento y la piedad supremos, de que "de ninguna cosa [tienen] necesidad" (Apoc. 3:17). El llamado del Apocalipsis trata de despertarlos de su sopor. No puede existir un caso más desesperado que el de quienes adoran al dios de Babel

en tanto que están entre las filas de Jerusalén. Su sentimiento de autojustificación y la cómoda convicción de que tienen la verdad les impide totalmente ver su idolatría.

Pero el nombre de Armagedón evoca más que el concepto de un campo de batalla. Además, insinúa el resultado de la batalla. A través de la alusión a Hadadrimón, que nos recuerda el contexto de la profecía de Zacarías, el Armagedón trae a la mente una apasionante escena de duelo: "Y derramaré sobre la casa de David, y sobre los moradores de Jerusalén, espíritu de gracia y de oración; y mirarán a mí, a quien traspasaron, y llorarán como se llora por hijo unigénito, afligiéndose por él como quien se aflige por el primogénito. En aquel día habrá gran llanto en Jerusalén, como el llanto de Hadadrimón en el valle de Meguido" (Zac. 12:10, 11).

En su oráculo, Zacarías le anunció a su pueblo que experimentaría un tiempo de llanto comparable con el que involucra a Hadadrimón. El profeta, aquí, hace referencia a una antigua leyenda cananea, muy conocida por los israelitas y hallada en las tabletas de Ras Shamra.[19] Es la historia del dios Hadad, dios del trueno, que llora por la muerte de su único hijo, Aleyin, asesinado por la diosa Mout. En cuanto a Rimón, es un dios arameo (2 Rey. 5:18). Llegó a asociarse con el dios cananeo Hadad debido a los lazos culturales entre las dos culturas. Rimón, de la raíz *rmm*, a menudo era identificado con el trueno en la literatura semítica oriental (Isa. 33:3) y, por lo tanto, es otro nombre para Hadad.[20] El mito del dios Hadad (Rimón) encaja muy bien con el antiguo culto palestino de Baal, el dios de la fertilidad, cuya muerte los adoradores cananeos lloraban cada año.[21]

Pero, aparte de la referencia al mito pagano, el texto de Zacarías apunta hacia otro evento, que pertenece a la misma tradición israelita. El valle de Meguido presenció uno de los incidentes de llanto más dramáticos en la historia de Israel. Fue allí que el faraón egipcio Necao mató al rey Josías en 609 a.C. El pasaje de Crónicas que relata el evento (2 Crón. 35:20-27) comparte varios temas comunes con el texto de Zacarías. Ambos mencionan la participación de mujeres

en el acto del llanto (2 Crón. 35:25; comparar con Zac. 12:12-14); ambos identifican el llanto de Meguido con el de Jerusalén (2 Crón. 35:24; comparar con Zac. 12:11). Y ambos textos son los únicos de la Biblia que utilizan la expresión "campo (o valle) de Meguido" (2 Crón. 35:22; comparar con Zac. 12:11). Estos paralelismos sugieren que ambos pasajes se refieren al mismo evento: la muerte de Josías.

El rey que reinó por más tiempo en Israel, Josías, quizá también fue el reformador más grande de la historia del antiguo Israel. Sin la ayuda de nadie, unió la parte norte del reino con la del sur, en una alineación espiritual, moral y política. Según el libro de Crónicas, fue el último rey en hacer "lo recto ante los ojos de Jehová" (2 Rey. 22:2). Su trágica muerte marcó el comienzo del fin del reino de Judá. El pueblo conmemoraba su muerte anualmente "hasta hoy" (2 Crón. 35:25), según el testimonio del cronista (un siglo después).[22]

Si la expresión "campo de Meguido" verdaderamente se refiere a la muerte de Josías, su asociación con Hadadrimón acrecienta aún más su carácter dramático, dado que Hadadrimón era el "hijo primogénito" del dios. Y ahora se llora no solo al rey de Israel, sino también a todo el pueblo de Israel con su esperanza mesiánica.

El nombre Armagedón, entonces, expresa el destino que les espera a los idólatras de Babel: un día de llanto como ningún otro. Después, en el capítulo 18, el Apocalipsis confirma esta advertencia al describir de qué modo la caída de Babilonia conduce a un llanto extraordinario. La palabra clave, "llanto", aparece varias veces en el pasaje (Apoc. 18:7, 8, 11, 15, 19). Menciona los rituales tradicionales de luto: llanto, cenizas y lamentaciones (vers. 9, 10, 15, 19).

A través de la mención de Hadadrimón, que recuerda la muerte del primogénito, Armagedón también nos remite a la décima plaga de Egipto (Éxo. 12:29-36). La coincidencia es demasiado poderosa para ser involuntaria. La muerte del primogénito de Egipto no tiene precedentes: "Y habrá gran clamor por toda la tierra de Egipto, cual nunca hubo, ni jamás habrá" (Éxo. 11:6).

Aquí encontramos otra lección del Armagedón (por medio de Hadadrimón): la caída de Babel infligirá una pérdida igual en na-

turaleza e intensidad a la experimentada por los antiguos egipcios. Para ellos, la muerte del primogénito era la muerte de su religión. Es significativo el hecho de que el texto de Éxodo interprete la última plaga como "juicios en todos los dioses de Egipto" (Éxo. 12:12). La Biblia aplica la noción del primogénito al sacerdote,[23] a Israel,[24] al Mesías[25] y, en el Nuevo Testamento, al mismo Yeshua.[26] La gran relevancia del primogénito hace que esta pérdida sea de lo más dramática. Expresa la muerte de la esperanza.

Por otro lado, cualquier alusión a la última plaga de Egipto no sería completamente negativa. La Escritura asocia la última plaga de Egipto con la Pésaj (el pasar de largo) del pueblo de Dios. Israel, el primogénito de Dios, es perdonado y ahora se pone de pie, con el manto ceñido a la cintura, las sandalias puestas, con la vara en la mano, listo para la acción (vers. 11). Es el día que Jehová ha elegido para sacar "a los hijos de Israel de la tierra de Egipto por sus ejércitos" (vers. 51). La décima plaga libera al pueblo de Dios de su desdicha y le da la victoria sobre el enemigo.

En realidad, la batalla del Armagedón estalla recién en la séptima copa. Por primera vez Dios mismo inicia el castigo, y su efecto es final. La voz que oímos es la de Dios: "Hecho está" (Apoc. 16:17). La expresión es idiomática. La volvemos a escuchar en Apocalipsis 21:6. Allí, el pasaje la asocia con el Dios del comienzo y del fin, el "Alfa y la Omega". La tozudez de los enemigos de Dios ha alcanzado su etapa "final". Por primera vez, el campamento de Babel abiertamente le declara la guerra a Dios. La blasfemia en contra de Dios nunca ha sido tan manifiesta. En la cuarta plaga, el pueblo blasfemó en contra del "nombre de Dios" (Apoc. 16:9), y en la quinta, en contra del "Dios del cielo" (vers. 11). Ahora, con la séptima plaga, lo maldicen directamente. Observamos que la progresión de las referencias a Dios va de lo más específico a lo más universal y abstracto. El "nombre de Dios" se ha convertido en el "Dios del cielo" y, finalmente, solo en "Dios".

Por primera vez, la plaga afecta a la totalidad del universo y no solo a la raza humana. La naturaleza se vuelve un caos. Las islas y

las montañas desaparecen (vers. 20). Por cierto, notamos aún otra alusión a las plagas de Egipto: el granizo. Enormes piedras de granizo bombardean la tierra (vers. 21; comparar con Éxo. 9:22 y sig.). El relato del Éxodo menciona dos veces las devastaciones de esta plaga que les acontece a "hombres, y [...] bestias, y sobre toda la hierba del campo en el país de Egipto" (Éxo. 9:22, 25).

La ira de Dios, que hasta ahora solo había sido anunciada (Apoc. 14:8, 10), ahora ha alcanzado su impacto completo: "[...] la gran Babilonia vino en memoria delante de Dios, para darle el cáliz del vino del ardor de su ira" (Apoc. 16:19).

Como con la antigua historia de Babel, el descenso de Dios dispersa a los constructores. La unidad que habían tratado de lograr ahora se encuentra completamente destruida: "La gran ciudad fue dividida en tres partes" (vers. 19). La alianza entre los tres poderes –el dragón (poderes ocultos), la bestia (cristianismo oficial) y el falso profeta (Estados Unidos)– ahora se disuelve.

La destrucción de los tres poderes mundiales ocasiona la caída de las naciones (vers. 19). El evento se hace eco del sexto *shofar*, en el que los tres poderes también dominaban el escenario mundial (Apoc. 9:13, 14).

Esta confusión es la misma señal de la caída de Babel.

Interludio: La bella y la bestia

En medio del caos, la palabra profética hace una pausa: "Vino entonces uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo diciéndome: Ven acá, y te mostraré la sentencia contra la gran ramera, la que está sentada sobre muchas aguas; con la cual han fornicado los reyes de la tierra, y los moradores de la tierra se han embriagado con el vino de su fornicación" (Apoc. 17:1, 2). No es coincidencia que el ángel que habla esté asociado con las siete copas (vers. 1) Lo que este revela justificará el castigo de las siete copas que ayuda a expedir.

Dios no se comporta como un gran dictador que sabe lo que está haciendo y tiene sus razones. Al contrario, él ama y respeta a su

pueblo, y quiere que entienda sus acciones y las apoye.

Este es el último interludio estructural. Hasta ahora han involucrado a los redimidos, que vivían de la esperanza y no eran salvos todavía (Apoc. 7; 15:1-5), mientras Babel continuaba con sus actos traicioneros a través de la historia. Pero la tercera y última parte del Apocalipsis (Apoc. 15-22) presenta la visión de los redimidos como un evento histórico. El libro ahora hace que Babel exista como un mero interludio. Así, la estructura misma del Apocalipsis indica esperanza y juicio.

La bella

El Apocalipsis, aquí, describe a la Babel del interludio como una mujer semejante a su rival, la mujer del capítulo 12, que simbolizaba al pueblo de Dios y su papel en la historia humana. Ambas tienen una dimensión cósmica –ocupan un lugar central en el universo–, y a ambas se las asocia con el desierto (Apoc. 17:3; comparar con 12:6, 14) y el dragón (Apoc. 17:3, 7; comparar con 12:4, 13 y sig.).

Pero, el contraste entre las dos mujeres es más sorprendente. La primera mujer estaba suspendida en el firmamento, rodeada de los planetas (Apoc. 12:1), mientras que la segunda está sentada sobre las aguas, rodeada por los reyes degenerados (Apoc. 17:1, 2). El dragón ataca a la primera (Apoc. 12:4, 13-17), y la segunda es parecida al dragón en su naturaleza (Apoc. 17:3) y oprime al pueblo de Dios (vers. 6). La primera huye al exilio (Apoc. 12:6); la segunda se reclina como reina (Apoc. 17:3, 4). La primera sufre sola en el desierto (Apoc. 12:6, 14); la segunda está preparada para una fiesta en la ciudad (Apoc. 17:4). A la primera la alimenta la mano de Dios (Apoc. 12:6, 14); la segunda está embriagada con la sangre de los santos (Apoc. 17:6). La primera es la madre del Mesías y del remanente de Israel (Apoc. 12:5, 6); la segunda es la jefa de las prostitutas (Apoc. 17:5). A todas luces, la mujer del capítulo 17 es la antítesis de la mujer del capítulo 12.

La metáfora del matrimonio nos ayuda a entender estos contrastes. El Antiguo Testamento, como ya lo hemos mencionado, a

menudo describía a Israel como la esposa de Dios y compara su infidelidad con el adulterio o la prostitución.[27] El Apocalipsis emplea el mismo lenguaje. La identidad de la prostituta es clara. No es un poder pagano ni político. En la línea de la tradición bíblica, la prostituta del Apocalipsis personifica la infidelidad del pueblo de Dios, y en la perspectiva del Nuevo Testamento, representa a la iglesia que ha flirteado con los amantes mundanos y ha sucumbido a ellos. El Apocalipsis identifica a la prostituta con el poder de Babel. Llamada "BABILONIA LA GRANDE" (Apoc. 17:5), encarna la religiosidad y el deseo de Satanás de usurpar el papel de Dios.

Una revelación así, por cierto, es escandalosa. Puesto que el profeta vive en el tiempo de la iglesia primitiva, el concepto lo deja "asombrado con gran asombro" (vers. 6).

La bestia

Para resolver el enigma que desconcertó al profeta, el ángel hace referencia al misterio de la bestia asociada con la mujer. Da la fórmula de la naturaleza de la criatura en una secuencia de cuatro fases:

A. 1. La bestia que has visto, era,
   2. y no es;
   3. y está para subir del abismo
   4. e ir a perdición (Apoc. 17:8).

Refleja lo de Dios, quien "era [...] es, y [...] ha de venir" (Apoc. 4:8; comparar con 1:4, 8), confirmando la ambición de la bestia de reemplazar a Dios. Esta es la misma bestia que la bestia del mar del capítulo 13 que, como recordamos, procuraba recibir adoración al igual que Dios (Apoc. 13:4). Ambas bestias son igualmente blasfemas (Apoc. 17:3; comparar con 13:6). Al mismo tiempo, la "bestia escarlata" (Apoc. 17:3) nos recuerda al "gran dragón escarlata" (Apoc. 12:3). Es más, al igual que la bestia que surge de la tierra, esta criatura tiene el carácter del poder político cuya función es respaldar a los otros poderes religiosos y ocultos: la mujer y el dragón (Apoc. 17:2, 12; comparar con 13:11, 12). De hecho, el dragón de

diez cuernos del capítulo 12 encuentra ecos en la bestia del mar, también de diez cuernos (Apoc. 13), y en la bestia de la tierra, que habla como dragón. En otras palabras, la bestia escarlata del capítulo 17 reagrupa a los tres poderes –a todos los enemigos de Dios– en una verdadera coalición.

El enigma de Apocalipsis 17:8, además, se desarrolla en dos olas sucesivas y paralelas (vers. 10, 11). La primera devela la misma historia en una evolución de cuatro, esta vez en relación con los siete reyes:

B. 1. Cinco de ellos han caído;
2. uno es,
3. y el otro aún no ha venido;
4. y cuando venga, es necesario que dure breve tiempo (vers. 10).

La segunda ola también devela la misma historia en una secuencia de cuatro, pero esta vez combina el tema general de la bestia (vers. 8) con el tema particular de los reyes (vers. 10).

C. 1. La bestia que era,
2. y no es,
3. es también el octavo [...]
4. y va a la perdición (vers. 11).

Un diagrama que combina las tres fórmulas proféticas (ABC) nos ayudará a descifrar el enigma.

Primera fase

A1. La bestia [...] era
B1. Cinco [reyes] [...] han caído
C1. La bestia que era

Segunda fase

A2. y no es
B2. uno [rey] es
C2. y no es

Tercera fase

A3. y está para subir del abismo

B3. y el otro [rey] aún no ha venido

C3. es también el octavo [rey] [...]

Cuarta fase

A4. ir[á] a perdición

B4. es necesario que dure breve tiempo

C4. va a la perdición

Para decodificar la historia representada por esta bestia, debemos retroceder a su descripción del capítulo 13. La bestia de diez cuernos cubre el período histórico anunciado en la visión de Daniel 7. No solo es similar a la cuarta bestia (comparar con sus diez cuernos, Dan. 7:7) y al cuerno pequeño (comparar con su conducta arrogante y usurpadora, vers. 8), sino también posee todas las características de los animales que la preceden: el leopardo, el oso y el león.

La bestia de diez cuernos de Apocalipsis 13 cubre los cinco períodos históricos predichos por Daniel 7: Babilonia, los medos y los persas, Grecia, Roma y el cuerno pequeño.[28] Esta es la primera fase, los cinco reyes mencionados en Apocalipsis 17:10.

La segunda fase predice un período de ausencia que corresponde a la herida mortal de la bestia (vers. 11): el tiempo del sexto rey. El profeta observa el estado paradójico de este rey, que "existe" a pesar de que parece estar muerto (Apoc. 17:8, 10, 11; comparar con 13:3).

La tercera fase anuncia que la herida se ha sanado y que la bestia sube del abismo (Apoc. 17:8; comparar con 11:7). Como el séptimo rey dura hasta el fin, el Apocalipsis también lo describe como el octavo rey (Apoc. 17:11), porque su reino dura más allá de los siete reyes. El séptimo rey representa a la iglesia que ha sido reinstituida hasta el fin.

La cuarta fase proyecta la visión del tiempo del fin, cuando el octavo (séptimo) rey, que representa a la iglesia en el fin del tiem-

po, irá a "la perdición" (vers. 11). El reino del octavo (séptimo) rey coincide con el de los diez reyes, los dos períodos de tiempo que están situados en el "aún no" (vers. 12; comparar con vers. 10). Ambos períodos se caracterizan por su brevedad: un "breve tiempo" para el octavo (séptimo) rey (vers. 10) y "una hora" para los diez reyes (vers. 12). El lenguaje simbólico significa un tiempo muy corto. Apocalipsis 18 presenta la brevedad del juicio que causa la caída de Babilonia de la misma manera: "en una hora" (Apoc. 18:10, 17, 19).[29] Anteriormente, en el mismo capítulo, la expresión "en un solo día" capta la misma idea (vers. 8). Los diez reyes representan los últimos poderes políticos mundiales. Habiéndolos encontrado ya en Apocalipsis 16 en el contexto del Armagedón (Apoc. 16:12, 16), los encontraremos otra vez en el capítulo 18, donde pelean la última batalla del Armagedón (Apoc. 18:9).

Armagedón – Parte I

Esta última fase capta toda la atención del profeta. Después de una breve reunión en ronda, en la que los reyes de la tierra acuerdan gobernar juntos bajo la autoridad de la bestia (Apoc. 17:13), declaran la guerra del Armagedón (vers. 14). Sin embargo, Dios derrota a los ejércitos del mundo (vers. 14). Amargamente derrotados, los reyes se vuelven en contra de su líder, la mujer que habían coronado como reina (vers. 17, 18). La profecía predice que los diez cuernos (los reyes del mundo) "aborrecerán a la ramera, y la dejarán desolada y desnuda; y devorarán sus carnes, y la quemarán con fuego" (vers. 16).

Curiosamente, no sabemos nada de lo que ocurre luego con ellos. Porque ahora la profecía se centra en el juicio de Dios y simplemente agrega: "[...] Ha caído, ha caído la gran Babilonia [...]" (Apoc. 18:2). La proclamación del ángel se hace eco del segundo ángel palabra por palabra (Apoc. 14:8), insinuando que la profecía ha sido cumplida. No podría haber sido de otra manera, porque Dios mismo había "puesto en sus corazones el ejecutar lo que él quiso: ponerse de acuerdo, y dar su reino a la bestia, hasta que se cumplan

las palabras de Dios" (vers. 17).

Como en el caso del endurecimiento del corazón del faraón, Dios asume toda la responsabilidad, desafiando de este modo la naturaleza usurpadora de Babel. Las iniquidades de Babel han alcanzado el punto sin retorno. El mismo tono del pasaje –calculador y preciso– apoya esto.

En contraste con este frío y duro determinismo, encontramos que las palabras proféticas están ligadas a la paradoja y la ironía. La bella mujer, vestida con atuendos reales y piedras preciosas, delicadamente bebe de un cáliz "lleno de abominaciones y de la inmundicia de su fornicación" (Apoc. 17:4). Se sienta elegantemente sobre una espantosa bestia marcada con "nombres de blasfemia" (vers. 3). La mujer y la bestia son uno (vers. 17, 18), aunque la misma bestia posteriormente se volverá en contra del resentimiento enfurecido de ella (vers. 16). "Babilonia la Grande" está a punto de desplomarse en las cenizas (Apoc. 18:2).

Este lenguaje paradójico e inquietante da testimonio de una filosofía de la historia que percibe la mano de Dios incluso en el caos político y en las malas intenciones. Dios, a la larga, les pone orden a los enredos de la historia. La historia tiene una dirección: su actual absurdidad finalmente se disolverá en el plan de Dios, y dará testimonio de su justicia y de la esperanza de un nuevo significado.

Salid de ella

La profecía ahora asume un tono de urgencia. El llamado resuena en toda la tierra: "Salid de ella, pueblo mío" (vers. 4), una expresión tomada del profeta Jeremías. Fue pensada para los israelitas exiliados, para advertirles que huyeran de Babilonia (Jer. 51:45). Los llamados no solamente trataban de ayudarlos a escapar de la ira de Dios que estaba a punto de caer sobre la ciudad y prepararlos para regresar a su patria; les recordaba incluso la necesidad más urgente de evitar la influencia corrupta de la idolatría babilónica (vers. 47, 52).

El mismo llamado se había pronunciado a través de toda la histo-

ria de Israel. Abraham lo recibió en Ur de los caldeos (Gén. 11:31; 12:1), Lot en Sodoma (Gén. 19:1, 12) y los israelitas en Egipto (Éxo. 12:31). En el Nuevo Testamento, los cristianos reciben estos mismos llamados a apartarse del mundo (2 Cor. 6:14; Efe. 5:11). Siempre es el mismo mensaje inquietante, que lleva al desarraigo de las vidas y a la aventura inesperada. Pero, no es una petición para emigrar a otro país. A partir del derrumbe histórico de Babilonia, el llamado a salir de Babilonia no necesariamente supone camiones de mudanzas y pasajes aéreos.

De hecho, Babilonia está en todos lados. Pero no es suficiente salir de alguna iglesia en particular para escapar de Babilonia. Babilonia también es una mentalidad. Salir de ella es rechazar todo un modo de pensar al que la iglesia se ha adherido a lo largo de los siglos. Significa dejar de considerar a la iglesia como la puerta hacia Dios (Babel), y dejar de reemplazarlo a él por la iglesia y a la fe por la política. Salir de Babilonia es rechazar su imperialismo y arrogancia. Es tomar partido contra el antisemitismo, recordar las raíces judías de la iglesia. Salir de Babilonia es adoptar una postura crítica hacia ella en tanto que permanecemos abiertos a la revelación de Dios. Y ese es el riesgo asumido por los que consideran que la comodidad y la tradición no son suficientes.

De modo que salir de Babilonia es experimentar una conversión total. Es la única forma de escapar de la masacre del tiempo del fin, la única forma de sobrevivir y la única forma de recuperar la verdadera identidad.

Salir de Babilonia es un grito de esperanza que resuena en las mismas calles de Babilonia, un llamado para todos y cada uno de nosotros mientras haya oportunidad.

El llanto de Babilonia

Y, como si respaldara el argumento, la voz del cielo destruye las últimas ilusiones de un futuro para Babilonia. Toda la tierra está de luto (Apoc. 18:9-20). La era posbabilónica es desafortunada. Los reyes de la tierra (vers. 9), los mercaderes (vers. 11) y los marineros

(vers. 17) –todos los que se han beneficiado con sus riquezas e influencia– lloran por lo que han perdido. Ninguno de ellos tiene a nadie para culpar por la tragedia sino a ellos mismos. Ellos son la causa, los que la arrojaron al fuego (Apoc. 17:16). Al igual que los niños caprichosos que lloriquean por el juguete que acaban de romper, los amantes de Babel lloran en vano.

Los habitantes de la tierra han destruido a su único dios. Pero continúan adorándolo. Hasta su lamento tiene una actitud de veneración hacia él. La exclamación: "[...] ¿Qué ciudad era semejante a esta gran ciudad?" (ver Apoc. 18:18) refleja la antigua fórmula de adoración a la Bestia. "[...] ¿Quién como la bestia? [...]" (Apoc. 13:4); de este modo, también es análoga a la antigua postura israelita de adoración: "¿Quién como Dios?"[30]

Es un día de luto diferente de todos los demás, como lo indica la expresión del Armagedón. Y es el duelo de un dios, al igual que el de Hadadrimón. Pero el dios de nuestro pasaje no resucitará en la primavera, como lo hacía su contraparte cananea.

A diferencia de los rituales tradicionales de luto, este no tiene ningún consuelo. Nuestra historia tiene un final trágico y desahuciado. Su acto final presenta a un ángel que arroja "una piedra, como una gran piedra de molino" al mar, simbolizando la caída de la gran ciudad: "[...] Con el mismo ímpetu será derribada Babilonia, la gran ciudad, y nunca más será hallada" (Apoc. 18:21).

El profeta Jeremías hizo el mismo gesto de simbolizar la caída de la histórica Babilonia. A pedido de Dios, había arrojado una gran piedra en el Éufrates, diciendo: "[...] Así se hundirá Babilonia, y no se levantará del mal que yo traigo sobre ella [...]" (Jer. 51:64). Los actos y las intenciones rituales de los dos pasajes son los mismos. Solo difiere el objeto. Esta vez, la piedra de molino es arrojada al mar; un detalle importante, dado que la imagen de la piedra de molino simboliza la vida (Apoc. 18:22). El ángel desecha la piedra de molino en el mar porque no queda nadie para usarla; todos los habitantes de Babilonia han desaparecido. La piedra de molino era una ayuda tan importante para la supervivencia que la ley de

Moisés prohibía que alguien se apoderara de ella como garantía de una deuda, "[...] porque sería tomar en prenda la vida del hombre" (Deut. 24:6). Ahora ya nadie la usa.

Además, la "gran" piedra de molino es mucho más pesada que la piedra; por lo tanto, se hunde mucho más profundamente en el mar. El ángel lanza la piedra de molino "con [...] ímpetu" al mar y no simplemente en un río local (Apoc. 18:21).

Todos estos contrastes insinúan la finalización de la caída de Babilonia. La muerte de Babilonia es irrevocable.

Y allí estriba la consolidación del pueblo de Dios. No hay nada que haya quedado para volver a temer alguna vez. La profecía tranquiliza a los "profetas y [...] los santos, y [...] todos los que han sido muertos en la tierra" por esta ciudad poderosa (vers. 24). El Apocalipsis recibe la noticia con gran regocijo. El gozo de la justicia se combina con el entusiasmo de la esperanza.

Referencias

[1] Sal. 136:6; Isa. 40:12.

[2] Ver el Talmud de Jerusalén, *Berakot* 4. 5.

[3] Comparar con Isa. 51:17; Zac. 12:2.

[4] Jacques Ellul, *Apocalypse: The Book of Revelation*, trad. George W. Schreiner (Nueva York: 1977), pp. 183, 184.

[5] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 172-177.

[6] Ver Malachi Martin, *The Keys of This Blood: The Struggle for World Dominion Between Pope John Paul II, Mikhail Gorbachev, and the Capitalist West* (Nueva York: Simon and Schuster, 1990).

[7] Sal. 36:8, 9; Jer. 17:8, etc.

[8] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 172, 176, 177.

[9] Sabiduría de Salomón 17.

[10] *The Histories* 1. 191. 2-4.

[11] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 99, 100.

[12] Ver C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origins and Development* (Jerusalén: 1971), pp. 28-32, 90.

[13] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 172-179.

[14] Jos. 12:21; 17:11; Juec. 1:27; 5:19; 1 Rey. 4:12; 2 Rey. 9:27, etc.

[15] Ver Andrzej Strus, *Nomen-omen: La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque,*

Analecta biblica (Roma: 1978), t. 80, pp. 199, 200.

[16] Ver, por ejemplo, Deut. 32:15 *(wayishman/yeshurun)*; 2 Rey. 8:28, 29 *(joram/Aram)*.

[17] Ver, por ejemplo, el uso del antiguo nombre de Sinar en Dan. 1:2; Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 12.

[18] Jezreel así está compuesto por *zara* (simiente) y por *El* (Dios) para expresar el hecho de que Dios dará la simiente (Ose. 2:22, 23); ver Moshe Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Pun* (Ramat Gan, Israel: 1991), pp. 229 y sig.

[19] H. H. Rowley, *The Re-discovery of the Old Testament*, Library of Contemporary Theology (Londres: 1945), p. 49; ver también D. Winton Thomas, ed., *Documents From Old Testament Times* (Londres: 1958), p. 133.

[20] Jerónimo identifica el nombre de Hadadrimón con una ciudad entonces llamada Maximianópolis (en *Commentariorum in Zachariam Prophetam* 2. 12. 11, 12 [*Patrologicae Latina*, t. 25, col. 1515]) y ubicada a tres kilómetros al sur de Meguido. Ahora se llama Rummaneh.

[21] Ver J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Bibliotheca orientalis Hungarica (Budapest: 1959), t. 8, pp. 17, 18.

[22] Los libros de Crónicas, escritos durante el tiempo de Esdras y de Artajerjes, datan del siglo V a.C., mientras que el libro de Zacarías data del siglo VI a.C.

[23] Núm. 3:11-13, 40 y sig.; 8:14-18.

[24] Éxo. 4:22; Jer. 31:9.

[25] Sal. 89:27.

[26] Mat. 1:25; Luc. 2:7; Heb. 1:6; Col. 1:18; Apoc. 1:5; 1 Cor. 15:20.

[27] Ose. 5:3; Isa. 1:21; Eze. 16:15; 23:1-4, etc.

[28] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 29-37, 101-112.

[29] Comparar con 1 Tes. 2:17.

[30] Comparar con Éxo. 15:11; Miq. 7:18.

CAPÍTULO 8

LA GUERRA DE LAS GALAXIAS

(APOCALIPSIS 19; 20)

Pre-Sucot

Una vez más la visión hace una pausa para una escena de adoración. Esta introducción se hace eco de la de los siete sellos (Apoc. 19:1-10), utilizando los mismos temas: el Trono celestial, los 24 ancianos, los 4 seres vivientes y el Cordero. Pero el Apocalipsis, ahora explícitamente, identifica a la persona sobre el trono: "[...] Dios, que estaba sentado en el trono [...]" (Apoc. 19:4). Es la última escena litúrgica del Apocalipsis.

Por primera vez el libro no menciona el Templo ni sus objetos. Todos los ritos de expiación del Templo han sido llevados a cabo, y el Templo no tiene más "razón de ser". El Juicio continúa ahora fuera de sus murallas. El Kippur ritual apartaba un carnero (para Azazel), no para ser sacrificado, sino para ser echado al desierto, con los pecados de Israel (Lev. 16:10, 20-26). Después del Kippur, el pueblo estaba libre de sus pecados. Desde una perspectiva profética, la lección está cargada de esperanza. Dios no se contenta meramente con perdonar nuestros pecados. También quiere librarnos de ellos. El diablo, personificado por el carnero en el ritual de Azazel, es echado del campamento para que muera.

De ahora en adelante, todo se convierte en alabanza. Según la tradición judía, los días siguientes al Kippur son gozosos. La fiesta después del Kippur, Sucot (la fiesta de los Tabernáculos), también es llamada *zeman simhatenou*, "tiempo de nuestro gozo". El pueblo no debe ayunar durante los días dedicados a la construcción de las cabañas (Sucot).

Encontramos que nuestro pasaje está impregnado del gozo que celebra la destrucción del mal y anticipa una vida nueva con Dios. Babilonia ha caído, y nos aguarda la Nueva Jerusalén. La prostituta está muerta, la esposa es llevada triunfante por las calles. Los cielos estallan en cinco retumbantes "Aleluya" (Apoc. 19:1, 3, 4, 5, 6).[1]

La palabra española "aleluya" es una transliteración aproximada de la expresión hebrea *halelu Yah*, que significa "alabado sea Yah" (Yah es una abreviación del nombre de Dios, YHWH). La expresión se remonta a los Salmos, que, en hebreo, son llamados *tehilim* (salmos, que utilizan la misma raíz de *halelu*). El significado de aleluya está implícito en las palabras asociadas con el verbo *hillel*, del que deriva *halelu*:

"Cantaré" (Sal. 146:2; 149:1)
"Anunciaré" (Sal. 22:22)
"Confesaré" (Sal. 35:18)
"Temedle" (Sal. 22:23)
"Bendeciré" (Sal. 109:30; 115:18; 145:2)
"Rogocijaos" (Jer. 31:7).

La palabra *hillel* implica todo esto. Aleluya es un grito espontáneo de gozo, una meditación reflexiva de la mente. Esta palabra de alabanza ahora resuena, desde el pasado, en el futuro. Alabamos no solo a Dios el Creador (Sal. 104), o a Dios el Salvador (Sal. 105; 106; 135), sino también al Dios que "para siempre es su misericordia" (Sal. 106:1; 107:1; 118:1, 2, 3, 4, etc.).

Es interesante notar, con los antiguos rabinos, que la expresión *halelu Yah* no aparece hasta el cierre de los versículos del Salmo 104, en el que inmediatamente viene la exterminación de los impíos: "Sean consumidos de la tierra los pecadores, y los impíos dejen de ser. Bendice, alma mía, a Jehová. Aleluya" (Sal. 104:35).

No es coincidencia que el *hallel* (Salmos 113-118) sea el texto principal de la liturgia del Sucot. Los judíos tradicionalmente recitan los Salmos durante los ocho días de la fiesta.[2] El modo en que el pueblo los emplea varía de una tradición a otra. Algunas comunidades los entonan antifonalmente. Otras, como los yemenitas, hacen

que la congregación interponga aleluyas entre cada versículo. Así es como hemos de escuchar los aleluyas entonados en el Apocalipsis: como el canto responsorio de los coros del Templo.[3] Aleluya, por lo tanto, era la *responsa* al solista. La misma sintaxis de la expresión presupone un género litúrgico. *Halelu* es un plural imperativo que incita a las multitudes a alabar a Dios.

Una cantidad de voces canta los aleluyas de Apocalipsis 19. Primero, escuchamos el sonido de "una gran multitud" (Apoc. 19:1, 6), identificada previamente como los 144.000 (Apoc. 7:4, 9). Segundo, escuchamos a los 24 ancianos y a los 4 seres vivientes (Apoc. 19:4), que representan a toda la creación. Finalmente, una voz anónima surge del Trono de Dios (vers. 5).

Los dos primeros aleluyas, pronunciados por la multitud, tienen que ver con acontecimientos del pasado. El primer aleluya celebra la muerte de la prostituta (vers. 2). El segundo aleluya se regocija por el hecho de que "el humo de ella sube por los siglos de los siglos" (vers. 3), una señal de su destrucción final.[4] Esta visión anticipa la destrucción final del mal y de la muerte. La expresión "por los siglos de los siglos", para indicar eternidad en Apocalipsis 20:10, luego se aplica a la muerte de Satanás, representada por el ritual de Azazel (Lev. 16:10, 21, 26).

Los seres celestiales (los 24 ancianos y los 4 seres vivientes) pronuncian los siguientes aleluyas dirigidos a Dios mismo. El tercer aleluya expresa adoración al "Dios, que estaba sentado en el trono" (Apoc. 19:4), el Dios que reina y que juzga. El cuarto aleluya comunica el temor de Dios (vers. 5), que caracteriza a "sus siervos" (comparar con Apoc. 1:1).

El quinto y último aleluya es el más fuerte. El profeta oye lo que parece "el estruendo de muchas aguas, y como la voz de grandes truenos" (Apoc. 19:6). Este aleluya mira hacia el futuro y anticipa el Reino total de Dios: "¡Porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina! Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado" (vers. 6, 7).

La celebración de la muerte de la prostituta y de la boda de

la esposa reintroduce la metáfora del matrimonio. La multitud ahora proclama que Israel es la esposa legítima del Cordero. Nuestro pasaje menciona que "su esposa [de Dios] se ha preparado" (vers. 7). Por lo tanto, la salvación no es meramente una experiencia pasiva. Dios espera la respuesta humana a cada paso del camino. En el día de la boda, es costumbre que la esposa se adorne para su esposo. Se baña, se perfuma y se adorna con joyas preciosas.[5] Todo el proceso requiere la ayuda de sus amigas. Después de cubrirla totalmente con un velo, solo su esposo puede quitarle el velo en la cámara nupcial.[6] Le atan un cinto en la cintura que solo su amado puede aflojar.[7]

Los asistentes le dan "lino fino, limpio y resplandeciente" para que ella use (Apoc. 19:8). No solo el tipo de vestimenta, sino también el acto de cubrir su desnudez es presentado como una gracia –como un regalo– de lo Alto en la Escritura. El "lino fino" simboliza "las acciones justas de los santos" (vers. 8). El Apocalipsis, aquí, contrasta su vestidura de "lino fino, limpio y resplandeciente" con las túnicas chillonas, también de lino fino, de la prostituta (Apoc. 18:16). La simplicidad y la modestia de la esposa contrastan con el orgullo y la impudicia de la prostituta.

Las diversas comparaciones muestran hasta qué grado el autor bíblico compara a las dos mujeres en su mente. Al igual que la esposa, la prostituta participa de la metáfora conyugal. Incluso los gritos de gozo el día de la boda del esposo (Apoc. 19:7, 9) se hacen eco de las lamentaciones que lloran la muerte de la prostituta (Apoc. 18:10, 11, 16, 19, 22). Este gozo ahora invade la escena terrenal de Yohanan: "[...] Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero [...]" (Apoc. 19:9).

La felicidad es contagiosa. Debe ser compartida. La bienaventuranza nos invita a todos a participar de ella.

Al haber oído esas palabras, Yohanan cae a los pies del ángel "para adorarle" (vers. 10). El profeta parece haberse dejado llevar por la emoción del momento. "No lo hagas", lo reprende el ángel. "Yo soy consiervo tuyo", agrega en tono misterioso, "porque el tes-

timonio de Jesús es el espíritu de la profecía" (vers. 10)

Sus últimas palabras son enigmáticas. Las encontramos nuevamente en la conclusión del libro y en un contexto similar (Apoc. 22:8, 9). También aparece una bienaventuranza para incitar al profeta a postrarse en adoración. Y allí también el profeta recibe una reprensión de su "consiervo". El paralelismo entre los dos pasajes nos ayuda a aclarar la extraña expresión:

Apocalipsis 19:10	**Apocalipsis 22:8, 9**
Yo me postré a sus pies para adorarle.	Me postré para adorar a los pies del ángel [...]
Y él me dijo: Mira, no lo hagas;	Pero él me dijo: Mira, no lo hagas;
yo soy consiervo	porque yo soy consiervo
tuyo, y de tus hermanos	tuyo, de tus hermanos [...]
que retienen el testimonio de Jesús.	que guardan las palabras de este libro.
Adora a Dios.	Adora a Dios.

La frase "[los] que retienen el testimonio de Jesús" corresponde a "[los] que guardan las palabras de este libro". En otras palabras, el "testimonio de Jesús" es el equivalente de "este libro", es decir, el Apocalipsis. Entonces, dar testimonio de Jesús significa proclamar el mensaje del Apocalipsis; es anunciar la profecía acerca de la salvación final del universo. El "testimonio de Jesús" procede de Jesús mismo (en griego, un genitivo subjetivo; comparar con Apoc. 1:1, 2). El pasaje, aquí, también identifica el testimonio como el "espíritu de la profecía", es decir, la inspiración divina de la palabra profética.[8] Apocalipsis 19:10 confirma que "el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía". El testimonio de Yeshua, por lo tanto, es más que una ética o una tradición: denota inspiración de lo Alto.

En otro pasaje, el Apocalipsis asocia el testimonio de Yeshua con la obediencia a los mandamientos (Apoc. 12:17). Guardar los mandamientos de Dios –vivir según los criterios divinos– es confirmar

la profecía. El "testimonio de Jesús", entonces, también es el testimonio *acerca* de Yeshua. Una vida moral es una señal del espíritu de la profecía, es decir, de inspiración divina. En otras palabras, no podemos reivindicar al espíritu de la profecía sin personificar verdaderamente sus principios divinos en nuestra vida y existencia. La Escritura, aquí, denuncia el fanatismo y los excesos de otras religiones que sacrifican la ética por las pretensiones proféticas.

La expresión "el testimonio de Jesús", por lo tanto, tiene dos facetas.[9] No es coincidencia que el Apocalipsis asocie el "testimonio de Jesús" y el "espíritu de la profecía" con el "resto de la descendencia de ella" (Apoc. 12:17). Los últimos testigos de la venida de Dios revelan no solo su fidelidad y su rectitud, sino también su conciencia de profecía, que los conduce a través de los últimos momentos de la historia.

Victorias del cielo

La siguiente visión se apodera de Yohanan mientras se inclina en adoración (Apoc. 19:10). Al mirar más allá del ángel, Yohanan ve "el cielo abierto" (vers. 11). Hasta ahora, los cielos han sido abiertos solo por voces y ángeles. Anteriormente hubo una puerta abierta (Apoc. 4:1), y el Templo había estado abierto (Apoc. 11:19; 15:5). Esta vez, todos los cielos se abren de par en par. La revelación es completa cuando la visión revela la infinidad del Reino celestial.

A través del horizonte aparece un caballo blanco, galopando hacia su última campaña militar. Las victorias del Cielo siguen la estructura de los siete sellos:

Los sellos	**Las victorias**
1. Caballo blanco, corona, victoria (Apoc. 6:2)	**1.** Caballo blanco, coronas, victoria (Apoc. 19:11-13)
2. Caballo de sangre, guerra, espada (Apoc. 6:3, 4)	**2.** Ejércitos, masacre, guerra, espada (Apoc. 19:14-16, 19-21a)
3. Hambruna espiritual (Apoc. 6:5, 6)	**3.** Orgía que come carne humana (Apoc. 19:17, 18; comparar con 21b)

4. Muerte, morada de los muertos (Apoc. 6:7, 8)	**4.** Abismo (Apoc. 20:1-3)
5. Almas, asesinadas a causa de su testimonio, que esperan en la muerte (Apoc. 6:9-11)	**5.** Almas, decapitadas a causa de su testimonio, vuelven a vivir (Apoc. 20:4-6)
6. Batalla del Armagedón (Apoc. 16:12-17)	**6.** Batalla de Gog y Magog (Apoc. 20:7-10)
7. Cielos vacíos, silencio, parusía (Apoc. 8:1)	**7.** Gran trono blanco, tierra y cielos vacíos (Apoc. 20:11-15)

El caballo blanco

El caballo blanco nos hace regresar directamente al desarrollo histórico de los sellos. En los sellos, el caballo blanco inauguró el comienzo triunfante de la iglesia (Apoc. 6:2) y cubrió solo los primeros momentos de la historia. Ahora el caballo blanco simboliza el regreso triunfal de la hueste celestial y representa la totalidad de la historia. El último caballo blanco, por consiguiente, toma el relevo de lo que había comenzado el primer caballo blanco y lo termina.

En el ciclo de los sellos, un jinete de paz, sin armas, montaba el caballo blanco. Ahora lleva a un guerrero sanguinario que usa la espada contra las naciones y derrama sangre (Apoc. 19:13, 15). El primer jinete simplemente usaba una corona de laureles (Apoc. 6:2), mientras que el último jinete ahora tiene muchas coronas (Apoc. 19:12). Un laurel marcaba la breve victoria de una competición deportiva, pero las muchas coronas ahora expresan la permanencia de la realeza. El Apocalipsis mencionó al primer jinete solo de paso; simplemente era una sombra. Ahora podemos discernir sus características. El libro explícitamente describe su cabeza y sus ojos (vers. 12), su boca (vers. 15), y sus muslos y su ropa (vers. 16), que claramente revelan su identidad.

Recibe cuatro nombres, que expresan la proximidad del Dios encarnado al igual que su esplendor. El primer nombre, "Fiel y Verdadero" (vers. 11), afirma la certeza de la presencia de Dios: su venida es segura.[10] El segundo nombre, "que ninguno conocía"

(vers. 12), expresa la distancia del Dios invisible y de su otredad. Su venida será inesperada. El tercer nombre, "Verbo de Dios" (vers. 13), afirma que Dios se ha manifestado en carne, que es un Dios que se revela en las palabras y las acciones de su pueblo. Es el Dios personal de la historia y de la existencia. Y el cuarto nombre, "REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES" (vers. 16), expresa la soberanía del Maestro del universo. Además, es el nombre del Cordero, Yeshua el Mesías (Apoc. 17:14).

Nuestro pasaje entreteje la trascendencia y la inmanencia de Dios. Dios está cerca y lejos. El profeta asocia la encarnación y la proximidad de Dios con su soberanía, justicia y esplendor. Esto es lo que Yeshua quiso decir al orar "Padre nuestro" (el Dios cercano) "que estás en los cielos" (el Dios distante) (Mat. 6:9).

De igual modo, el Reino de Dios es tanto presente como futuro, existencial y cósmico. Justo después de enseñarles a los fariseos que el Reino de Dios estaba "entre" ellos (Luc. 17:21), Yeshua agregó: "Porque como el relámpago que al fulgurar resplandece desde un extremo del cielo hasta el otro, así también será el Hijo del Hombre en su día" (vers. 24).

Es la conciencia de esta tensión lo que caracteriza nuestra adoración a Dios. De hecho, esta revelación le llega a Yohanan mientras aún se inclina en adoración (Apoc. 19:10), en el mismo momento donde alcanza su punto culminante en la venida de Dios.

Armagedón – Parte II

De una típica manera hebrea, el profeta ahora retrocede de la visión de la victoria a los eventos que conducen a ella.[11] La sangre fresca en la ropa del jinete (Apoc. 19:13) muestra que ha utilizado la espada, y nos remite al segundo sello. La sangre de los opresores es derramada por la sangre de los mártires (Apoc. 6:3, 4). El jinete blanco combate contra los que hacían guerra contra los santos. La espada lleva a espada.

La reunión de los "reyes de la tierra" contra el guerrero divino (Apoc. 19:19) insinúa una reunión similar de "los reyes de la tierra

en todo el mundo", en el monte de Meguidon, contra el Dios que viene como ladrón (Apoc. 16:14-16). Nuestro pasaje comparte una cantidad de temas similares con la sexta copa: es la misma batalla del Armagedón.

El Apocalipsis no describe los detalles de la batalla. El profeta se contenta con darnos el final: Dios es totalmente victorioso sobre sus enemigos. La bestia y el falso profeta ahora hacen causa común con todos los demás. Los capítulos 17 y 18 no eran más que un relato incompleto de la guerra del Armagedón. Presenciamos la derrota de Babel y la subsiguiente fatalidad de los reyes de la tierra, pero la Escritura no dice nada acerca del destino final de esos reyes. El ángel ahora concluye la historia. Nos recuerda la derrota de Babel y su aliado, el falso profeta (Apoc. 19:20; comparar con 17:16; Dan. 7:11). El relato anterior (Apoc. 17, 18) ni siquiera menciona al falso profeta. Ahora presenciamos la caída de ambos poderes.

En cuanto a los demás –"los reyes de la tierra", los poderes políticos–, perecen "con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo" (Apoc. 19:21). Su castigo es diferente del de las bestias. La espada ataca a "los reyes de la tierra". Dios entabla combate con cada poder en su propia esfera. El poder cósmico del Dios-juez aniquila a los poderes religiosos, y el poder militar del Dios de los ejércitos derrota a los poderes políticos.

El arma mortal no es otra que la palabra de Dios. Dios creó el mundo con su palabra (Gén. 1:3; Juan 1:1-3), y ahora destruye el mundo con ella. La palabra de Dios puede crear y destruir. "[...] En el tiempo antiguo fueron hechos por la palabra de Dios los cielos, y también la tierra, que proviene del agua y por el agua [...]; pero los cielos y la tierra que existen ahora, están reservados por la misma palabra, guardados para el fuego [...]" (2 Ped. 3:5-7).

En hebreo, "palabra" es más que un grupo de sonidos. La *davar* (palabra) también significa "historia", "un evento". La palabra es la expresión del alma, de la persona. Según la Epístola a los Hebreos, "Dios [...] nos ha hablado por el Hijo [...]" (Heb. 1:1, 2).

La Parusía es el momento más *directo* de Dios. Es por ello que la

humanidad no puede soportarlo (Isa. 33:14; comparar con 1 Tim. 6:16). O cambian o mueren. La venida de Dios implica transformación (1 Cor. 15:51, 52) o muerte.

Orgía que come carne humana

Para los "reyes de la tierra", la Parusía conduce a una muerte violenta. Y, por primera vez, Dios es la causa directa del castigo. De hecho, es el único que queda en la escena. Hasta aquí, los juicios habían seguido el principio de la reciprocidad, y regían según los factores inherentes a la condición humana. Pero Dios mismo administra el último juicio. "Y los demás fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo [...]" (Apoc. 19:21). Entonces, "todas las aves se saciaron de las carnes de ellos" (vers. 21).

Babilonia había terminado de la misma manera. Los diez cuernos y la bestia se habían dado un festín con su carne (Apoc. 17:16). Ahora es su turno. Este evento es paralelo a una visión de Ezequiel, pero con algunas diferencias. El profeta hebreo reúne a las aves y a todas las bestias del campo, mientras que la visión de Yohanan menciona solo a los pájaros. Ezequiel limita la masacre a los príncipes, los héroes, los caballos y los guerreros (Eze. 39:17-20). Sin embargo, la visión apocalíptica tiene dimensiones cósmicas y agrega, a la lista de víctimas, "carnes de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes" (Apoc. 19:18). La destrucción es total.

Irónicamente, esta orgía "que come carne humana", que consume a los reyes de la tierra, se hace eco de la hambruna espiritual del tercer sello (Apoc. 6:5, 6). Y, al mismo tiempo, también hace alusión al banquete de bodas del Cordero, al utilizar la misma palabra griega (*deipnon*, traducida como "cena") para describir el evento (Apoc. 19:17; comparar con 19:9). La simetría entre los dos banquetes indica el carácter doble de la salvación: salva y destruye. El banquete de bodas del Cordero colma a sus invitados de gozo y vida eterna. La orgía del Armagedón devora a sus invitados en un ambiente de luto amargo y absoluto. No queda nada de sus huesos. Ni siquiera

reciben una sepultura digna, una preocupación fundamental del mundo antiguo. Los buitres los devoran completamente. Los "reyes de la tierra" desaparecen completamente de la faz de la tierra.

El diablo y la nada

Es en el desierto de la muerte y de la nada que Dios arresta a su enemigo supremo. Como en Apocalipsis 12:9, Apocalipsis 20:2 lo llama "dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás". De los tres enemigos de Dios (Apoc. 16:13), el dragón es el único sobreviviente. Los otros dos –la bestia del mar y la bestia de la tierra (el falso profeta)– han sido destruidos, y con ellos los últimos reyes de la tierra.

La "llave [...] del abismo", que había sido perdida para la estrella caída, el príncipe de la tierra (Apoc. 9:1), ahora es devuelta al ángel de Dios (Apoc. 20:1). El pasaje hace referencia al estado de pre-Creación de la tierra. El griego del Apocalipsis implica la misma palabra hebrea *tehom* (abismo) de Génesis 1:2. El diablo es arrojado allí.

La tierra ha regresado a su estado original de inexistencia y vacío, así como la serpiente había sido reducida al polvo (Gén. 3:14). No tiene nadie a quien seducir. A diferencia de la situación de Génesis, no queda nadie para tentar. De este modo, el mal es neutralizado.

Es una lección de esperanza ya indicada en el ritual del Kippur. También condenaba al carnero de Azazel, que representa a Satanás, al desierto (Lev. 16:20-22), como parte del ritual de la salvación. La expulsión del mal representado en el Azazel ritual concretaba la expiación de los pecados del pueblo y la limpieza del Santuario.

El Evangelio de Juan pronuncia la misma profecía. Durante el "juicio de este mundo", Satanás, "el príncipe de este mundo será echado fuera" (Juan 12:31; comparar con 16:11). La tradición judía también desarrolla la idea en el libro de 1 Enoc, en el que Dios le ordena a Rafael que ate a Azazel y que lo arroje al desierto.[12] En su visión del Juicio de Dios para "el tiempo del fin", Daniel, que asocia el Juicio con el ritual del Kippur (Dan. 8),[13] también debió haber

insinuado este otro lado de la salvación, es decir, la expulsión de Azazel, el diablo, al *tehom* del desierto.

El Apocalipsis habla de esta expulsión como un evento concreto en el tiempo. Ha de durar mil años. En el contexto de Apocalipsis, esa cifra redonda es simbólica. Los "mil[es]" que componen los 144.000 significan multitudes. En la tradición hebrea, el número 1.000 a menudo representa la noción de multitud.[14] Ese simbolismo puede referirse al tiempo. "[...] Mejor es un día en tus atrios que mil fuera de ellos [...]" (Sal. 84:10), o "Porque mil años delante de tus ojos son como el día de ayer, que pasó [...]" (Sal. 90:4). De la misma manera, en el libro de Eclesiastés: "Porque si aquél viviere mil años dos veces, sin gustar del bien [...]" (Ecl. 6:6) se hace eco de los versículos anteriores: "Aunque el hombre [...] viviere muchos años, y los días de su edad fueren numerosos; si su alma no se sació del bien [...] yo digo que un abortivo es mejor que él" (vers. 3).

A la luz de estos versículos, tenemos buenas razones para entender el número "mil" en términos de "muchos años". Es significativo que el fin del versículo contraste "mil años" con "un poco de tiempo" (Apoc. 20:3), confirmando nuevamente la idea de que "mil" significa "muchos".

El profeta Isaías tuvo una visión similar. En un pasaje llamado por los comentadores "el pequeño Apocalipsis" (Isa. 24; 25), el profeta identifica el desierto de la "tierra", una palabra clave en el pasaje (17 menciones), con *tohu* (informe), una cualidad de la tierra antes de la Creación (Isa. 24:1, 10; comparar con Gén. 1:2). Otra vez, el profeta pronuncia el juicio de Dios contra Satanás y sus súbditos: "Acontecerá en aquel día, que Jehová castigará al ejército de los cielos en lo alto, y a los reyes de la tierra sobre la tierra" (Isa. 24:21). Como con el Apocalipsis, encontramos un encarcelamiento durante un largo período –"muchos días" (vers. 22)–, que confirma nuestra interpretación de Apocalipsis 20:3 en términos de un largo período de tiempo.

El Apocalipsis no aclara lo que ocurrirá en la tierra durante el milenio. Lo importante es que, por un período simbólicamente de-

finido por el Apocalipsis como un período largo, el mal no tendrá poder sobre la humanidad. La connotación simbólica de los mil años no excluye la posibilidad de que el período sea literalmente de mil años. Pero eso no es lo que importa. En esta etapa de la historia, desde la perspectiva de la eternidad, el tiempo se conceptualiza en forma diferente.

No obstante, "mil años" también se aproxima a la edad alcanzada por la primera generación antes del Diluvio (Adán, 930 años; Jared, 962; Matusalén, 969; Noé, 950; etc.). La mención de "mil años", entonces, significa un regreso a la era antediluviana, la época del Jardín del Edén. El libro de Isaías utiliza el mismo lenguaje (Isa. 65:17) para presentar la esperanza de "nuevos cielos y nueva tierra". Describe el mundo nuevo en términos de la edad dorada antes del Diluvio. En ese entonces, morir a los cien años era morir joven (vers. 20), y los seres humanos vivían tanto como los árboles (vers. 22).

Por consiguiente, nuestro pasaje podría estar anunciando un regreso a esa edad dorada en que la vida era buena y larga. El milenio, por lo tanto, representaría los primeros pasos de la humanidad en la eternidad.

Los muertos que viven

Desde la desolación del abismo, la visión nos transporta a los cielos repletos de vida. Primero encontramos a los que menos esperábamos: los oprimidos, los humillados, los "decapitados por causa del testimonio de Jesús" (Apoc. 20:4) y que habían suplicado justicia bajo el quinto sello. Pero, junto con los mártires y los héroes, también encontramos a los sencillos y humildes, los que permanecieron fieles a sí mismos (vers. 4). De modo que nos encontramos con todo tipo y clase de justos.

El ángel anuncia: "Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección" (vers. 6). Es la quinta de siete bienaventuranzas en el Apocalipsis y, al igual que las demás, el libro nuevamente la asocia con el regreso del Mesías. La conexión entre la

resurrección y la venida del Salvador no es nueva. El libro de Daniel ya lo había establecido: "[...] Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados [...] " (Dan. 12:2), un evento extraordinario atribuido a la venida de Miguel. Es significativo que el último capítulo de Daniel comience y cierre con este tema en particular. El ángel guerrero, Miguel (vers. 1),[15] que se levanta (en hebreo, *amad*), encabeza el levantamiento *(amad)* "al fin de los días" (vers. 13). Del mismo modo, el Apocalipsis asocia la resurrección de los justos con la victoria del guerrero sobre el caballo blanco. El apóstol Pablo desarrolla la misma creencia: "Por lo cual os decimos esto en palabra del Señor: que nosotros que vivimos, que habremos quedado hasta la venida del Señor, no precederemos a los que durmieron. Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor" (1 Tes. 4:15-17).

La resurrección es la única explicación para la presencia de estos muertos que viven en el cielo. Están presentes en cuerpo y alma. Sus almas no han sobrevivido a sus cuerpos destruidos, como pueden inferir los que creen en un alma inmortal. En cambio, están total y enteramente presentes, tanto en forma física como mental.

Deberíamos entender la palabra "almas", aquí (Apoc. 20:4), en el sentido hebreo. El alma, en la mente hebrea, designa a toda la persona. La palabra hebrea *nephesh*, generalmente traducida en la Septuaginta con la palabra griega *psuchê* y en las Biblias españolas como "alma", implica el ser humano como una unidad total. Todos los componentes físicos, mentales y espirituales están presentes. La *nephesh* (alma) sufre de hambre (Sal. 107:9; Deut. 12:20) o sed (Sal. 143:6); se sacia (Jer. 31:14) y se llena (Isa. 55:2). La *nephesh* también ama (Gén. 34:3; Cant. 1:7), se emociona (Sal. 31:10), y adora y alaba a Dios (Sal. 103:1; 146:1). La Biblia presenta una concepción global de los seres humanos. Cuando el cuerpo muere, así también

lo hacen las funciones mentales (Ecl. 9:5). La muerte involucra a la persona completa, así como la vida.

Profundamente arraigado en las Escrituras hebreas, el Apocalipsis habla de la resurrección como un evento que comprende las dimensiones físicas y espirituales, el cuerpo y la conciencia humanos. Para la Biblia, el cuerpo no es diferente del alma. El cuerpo es el alma, y el alma es el cuerpo.

Ahora entendemos mejor el concepto de resurrección como se desarrolla en nuestro pasaje. En la Biblia, la vida implica el cuerpo sensorial al igual que las emociones y los pensamientos. El ángel no indica la naturaleza y el proceso exactos de la resurrección. Como siempre, el centro no está tanto en el proceso como en el resultado: un hecho cierto de todos los milagros bíblicos, ya sea la Creación, la separación del Mar Rojo o la resurrección de Yeshua. El autor inspirado testifica del evento sin recurrir a la explicación científica.

Lo que importa es que los resucitados están presentes; en carne. El mismo hecho de que estén en el cielo prueba que la resurrección ha ocurrido. La Escritura postula que Dios y la creación de la tierra y de la humanidad son realidades irrefutables. El ser humano y el acontecimiento histórico no necesitan ser validados por ninguna prueba externa. Su existencia habla por sí misma.

La visión profética, por lo tanto, se traslada a la humanidad resucitada. "Vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar [...]" (Apoc. 20:4). Las víctimas se han transformado en jueces. Con los papeles invertidos, se hace justicia. Dios los llama para compartir la responsabilidad de sentenciar a los impíos. Sin embargo, Dios ya ha dado la sentencia. La primera resurrección muestra que ha habido un juicio. La misma venida del Mesías separó a los justos de los impíos. El profeta Daniel insinúa esto, puesto que sitúa el evento del Juicio de Dios antes de la venida del hijo de hombre (Dan. 7). Asimismo, el relato del Armagedón, cuando agrupa a los impíos en contraposición con los justos, implica que los dos campamentos ya están definidos.

En todo caso, el juicio pertenece a Dios, el Creador. Solo él es

capaz de examinar "la mente y el corazón" (Apoc. 2:23). El Señor es el único capaz de combinar la gracia y la justicia, y el único capaz de perdonar. Su pureza es la única garantía de un verdadero discernimiento entre el bien y el mal. Por lo tanto, es el único que tiene derecho a juzgar (Juan 8:7).

Sin embargo, Dios quiere justificarse a sí mismo delante de su pueblo. Presenta los registros y los abre (Apoc. 20:12) ante los redimidos, dándoles igual poder de juzgar mientras reinan con él (vers. 4, 6). El Señor quiere que ellos estén informados, que entiendan por qué razón tomó esas decisiones.

Su pueblo participará no solo de su realeza y de su poder, sino también de su santidad. La Escritura los identifica como sacerdotes: "sacerdotes de Dios y de Cristo" (vers. 6). El libro de Levítico a menudo equipara las funciones de los sacerdotes con el término *qodesh* (santidad).[16] Además, la frase clave "seréis santos, porque yo soy santo" y sus variantes expresan un tema repetido.[17] Es significativo el hecho de que la bienaventuranza del Apocalipsis, que presenta la promesa acerca de ser sacerdotes, vincule el adjetivo "bienaventurado" con el de "santo" (vers. 6). Al calificar a los resucitados como "sacerdotes", el Apocalipsis los relaciona estrechamente con Dios. La santidad *(qodesh)* es el atributo esencial de Dios.[18] Dios se lo da a los resucitados a fin de que, como él, puedan distinguir entre lo bueno y lo malo.

Pero el Señor no solamente les provee los medios para juzgar. También les da el tiempo para hacerlo: mil años. Los seres humanos no solo juzgan a los impíos, sino también Dios se somete a su juicio.

Gog y Magog

El Señor respeta su juicio hasta el punto de esperar mil años para implementar la sentencia. La destrucción final podría haber ocurrido en la Parusía. Dios tenía todos los datos en aquel entonces. No obstante, necesita que la humanidad dé el sello final de aprobación y que comprenda su decisión. Es posible un nuevo comienzo sola-

mente después de que todas las dudas hayan sido disipadas. Por lo tanto, Dios lo posterga mil años. E incluso entonces, la destrucción final viene en respuesta a la iniciativa de los impíos. Después del milenio, los muertos restantes son resucitados. Son una multitud "como la arena del mar" (Apoc. 20:8).

Satanás hace una entrada exuberante en el escenario mundial, como el gran seductor (vers. 7). Sus intenciones son claras: congregar a las naciones para la batalla (vers. 8). El escenario es similar al del Armagedón. Ambos muestran la reunión de las naciones para el conflicto y su fin trágico en el lago de fuego (Apoc. 20:10, 13, 14; comparar con 19:20). Y ambas batallas reciben un nombre hebreo. El nombre de la nueva batalla, "Gog y Magog", deriva de la historia de Israel (Eze. 38:2).

Sin embargo, los dos conflictos tienen algunas diferencias. Mientras que la batalla del Armagedón enfrenta a Israel contra un enemigo bien específico –Babilonia–, la batalla de Gog y Magog, como la describe Ezequiel, muestra a un enemigo indefinido, cuyo único objetivo es destruir un reino de paz: "En aquel día subirán palabras en tu corazón, y concebirás mal pensamiento, y dirás: Subiré contra una tierra indefensa, iré contra gentes tranquilas que habitan confiadamente; todas ellas habitan sin muros, y no tienen cerrojos ni puertas" (vers. 10, 11). En la batalla del Armagedón, los ejércitos de Babel peleaban en contra de un Salvador del este (Apoc. 16:12-16), y los invasores tuvieron que utilizar una estrategia para penetrar las murallas de Babilonia. En la batalla de Gog y Magog, los ejércitos del dragón ya están dentro de las murallas del "campamento" del pueblo de Dios (Apoc. 20:9). Los "reyes de la tierra" condujeron el Armagedón bajo la supervisión de la bestia, el falso profeta y el dragón. La guerra de Gog y Magog involucra a "las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra", cuyo número se asemeja a "la arena del mar" (vers. 8). Las "naciones" como una gran multitud es el tema dominante de la visión de Ezequiel acerca de Gog y Magog: "En aquel tiempo yo daré a Gog lugar para sepultura allí en Israel, el valle de los que pasan al oriente del

mar; y obstruirá el paso a los transeúntes, pues allí enterrarán a Gog y a toda su multitud; y lo llamarán el Valle de Hamón-gog" (Eze. 39:11; "Hamón-gog" significa "hordas de Gog", o "multitudes de Gog").[19]

La transición del Armagedón a Gog no carece de ironía. Los enemigos de Dios quisieron conquistar el monte *(har)* de Dios; terminan en un valle. También hay ironía en la misma batalla de Gog. La multitud comienza como un símbolo de poder, pero se convierte –en un paisaje de muerte– en un símbolo del horror. Las poderosas hordas de Gog se vuelven hordas de cadáveres (Eze. 39:11, 13, 15). Las palabras hebreas para "Valle de Hamón-gog" (*Gey Hamon Gog*) se hacen eco de *Gey Hinnom* (Valle de Hinom), donde Judá sacrificaba bebés a Moloc (2 Crón. 33:6).[20] Este valle, con el tiempo, inspiró el concepto de "Gehena", o "infierno" (ver, por ejemplo, Mat. 5:22).

El nombre de "Gog y Magog" en sí evoca a la multitud. Su valor numérico –setenta–, en la tradición judía, representa el número de naciones fuera de Israel.[21] Esto sugiere la razón de la única asociación de los dos nombres en nuestro pasaje. Es una interpretación en concordancia con el estilo literario apocalíptico, en el que los números a menudo tienen un valor simbólico (por ejemplo, 666; Apoc. 13:18).[22] Por lo tanto, en el simbolismo apocalíptico, "Gog y Magog" significan la multitud de naciones, los *goyim*, que según la terminología judía tradicional, son los ajenos al pacto del Dios de Israel.

La muerte de la muerte

La visión del "gran trono blanco" (Apoc. 20:11), que concluye el ciclo, se hace eco del "caballo blanco", que la presentó. La victoria del guerrero conduce al Trono. "La tierra y el cielo" huyen de su presencia, y nos vuelve a sumir en el silencio del séptimo sello (Apoc. 8:1) La fórmula tradicional "los cielos y la tierra", utilizada en la historia de la Creación, ahora se invierte en el Apocalipsis como "tierra y cielo". Nuestro universo, nuestro ambiente, nuestro nicho, todo desaparece.

Los sobrevivientes del Armagedón, después de mil años de escudriñar los libros, llegan a la sencilla conclusión de que "fueron juzgados cada uno según sus obras" (Apoc. 20:13). La muerte que ahora destruye a los enemigos de Dios es final. Aparte de esta última muerte, "la muerte segunda" (vers. 14), no hay más muerte. La última muerte incluye la muerte de la misma muerte. El profeta describe el evento en un lenguaje metafórico: "La muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego" (vers. 14). Recordamos los clamores del profeta Oseas, que el apóstol Pablo repetiría más tarde: "[...] Oh muerte, yo seré tu muerte; y seré tu destrucción, oh Seol [...]" (Ose. 13:14; comparar con 1 Cor. 15:55).

La visión de Ezequiel de Gog y Magog ya había hecho alusión a la destrucción total de los impíos. Según esta visión, las tropas de Gog y Magog, a diferencia de las del Armagedón, no tendrán sobrevivientes en su campamento para llorarlos: "La casa de Israel los estará enterrando" (Eze. 39:12).

Al final, solo sobrevive Israel. Los judíos, los cristianos y todos los demás que permanecieron fieles a Dios son librados. Israel –en el contexto del Apocalipsis– es más que una entidad étnica. Según la definición dada al comienzo de nuestro capítulo, Israel consiste en los que "no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos" (Apoc. 20:4). El ángel ya los había descrito como los que llevaban el sello de Dios en sus frentes (Apoc. 7:2, 3), los "ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel" (vers. 4).

El Apocalipsis interpreta a Israel en un sentido espiritual y simbólico cuando designa a los sobrevivientes de la historia humana. Ahora el profeta centra toda su atención en ellos. Como con la visión de Ezequiel, la trágica escena de Gog y Magog le abre paso a la Nueva Jerusalén en todo su esplendor y belleza (Apoc. 21:1-22:5; comparar con Eze. 40-48).

Referencias

[1] La expresión griega para "Alabad a nuestro Dios" (Apoc. 19:5) esencialmente

significa lo mismo que aleluya.

[2] El Talmud Babilónico remonta esta tradición hasta Moisés (*Pesahim* 117a); ver también Mat. 26:30.

[3] Ver Sal. 135:19-21; comparar con 1 Crón. 16:25, 36.

[4] Sería un error deducir, a partir de esta expresión, la existencia de un infierno eterno, como lo enseñó la iglesia medieval posteriormente y lo imaginó el poeta italiano Dante Alighieri. La Biblia comúnmente utiliza la expresión para indicar aniquilación total. La Escritura la empleó con la ciudad de Babilonia (Apoc. 14:11), y las ciudades de Sodoma y Gomorra (Jud. 7; comparar con 2 Ped. 2:6).

[5] Isa. 61:10.

[6] Gén. 24:65; Cant. 4:1, 3; 6:7.

[7] Jer. 2:32.

[8] Encontramos esta definición del "espíritu de la profecía" avalada en el Tárgum Arameo. Ver Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. 2, pp. 128, 129; comparar con J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch* (Londres: 1862), t. 1, pp. 131, 556; t. 2, p. 442.

[9] Ver, por ejemplo, 1 Cor. 1:6; comparar con W. de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertaler Studienbibel (Wuppertal: 1968), p. 28; comparar con Gerhard Pfandl, "The Remnant Church and the Spirit of Profecy", en *Symposium on Revelation–Book 2,* ed. Frank B. Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992), t. 7, pp. 310, 316.

[10] Luego, los dos adjetivos califican a la Palabra (Apoc. 22:6), para expresar la veracidad del Reino de Dios y de la Nueva Jerusalén (vers. 1-5).

[11] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, p. 156.

[12] 1 Enoc 10:4, 5; comparar con 88:1.

[13] Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 126-135.

[14] Sal. 91:7; 119:72; 1 Crón. 16:15; Ecl. 7:28.

[15] Ver Doukhan, *Secretos de Daniel*, pp. 182-184.

[16] Lev. 8:10, 12, 30; 21:6, 7.

[17] Lev. 11:44, 45; 19:2; 20:7, 26.

[18] Isa. 6:3; 57:15; Sal. 99:5.

[19] Comparar con Eze. 38:4-9, 13, 14, 15, 16, 22, 23; 39:1, 2, 11, 12, 15,16.

[20] El valle de Hinom, al sur de Jerusalén, servía como frontera entre las tribus de Benjamín y Judá (ver Jos. 15:7, 8; 18:15, 16). Se volvió tan famoso que Jeremías ni siquiera tuvo necesidad de mencionarlo por nombre cuando condenó los cultos de "el valle" (Jer. 2:23).

[21] El concepto deriva del hecho de que Génesis 10 menciona a setenta naciones.

El número también corresponde al de los miembros de la familia de Jacob (Gén. 46:27; Éxo. 1:5; Deut. 10:22). La tradición judía ha interpretado este acuerdo como la aplicación del principio de Deuteronomio de que el número de las naciones está determinado "[...] según el número de los hijos de Israel" (Deut. 32:8). El motivo "setenta naciones" aparece ampliamente en la literatura rabínica. Así, los sacerdotes y los levitas escribieron el Decálogo en setenta idiomas a fin de que sea entendido por las setenta naciones (Mishná *Sotah* 7:5). Por razones similares, el pueblo oyó la voz divina en el Sinaí en setenta idiomas (Talmud Babilónico, *Shabbath* 88b). Los setenta sacrificios ofrecidos en el Santuario están destinados a expiar a las setenta naciones (Talmud Babilónico, *Sukkah* 55b).

[22] Desde los tiempos más remotos, las letras hebreas han tenido un valor numérico (*alef*, 1; *bet*, 2; etc.). Los rabinos a menudo le daban importancia al valor numérico de una palabra, un sistema de interpretación llamado *gematria* (una palabra hebrea que quizá sea una deformación de la palabra griega de la que deriva "geometría"). Un ejemplo clásico de *gematria* incumbe a los 318 criados de Génesis 14:14. Los intérpretes veían una conexión entre ellos y el criado de Abraham, Eliezer, cuyo nombre tiene el valor numérico de 318 (ver Talmud Babilónico, *Nedarim* 32a; Midrash Rabbah, *Genesis* 43. 2).

CAPÍTULO 9

LA JERUSALÉN DE ORO

(APOCALIPSIS 21-22:5)

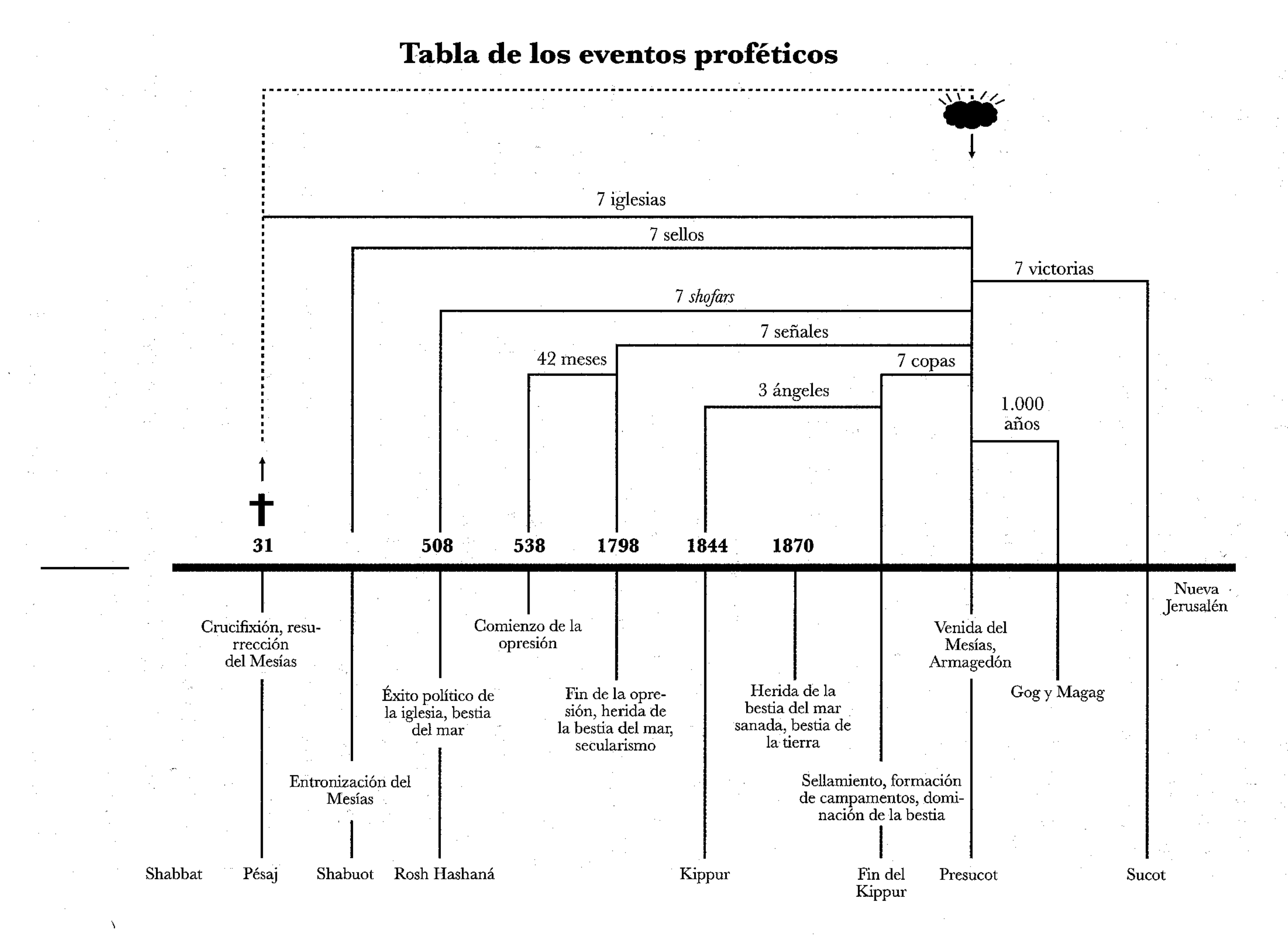
Sucot

El descenso de la Nueva Jerusalén es el último evento profético del Apocalipsis (ver la tabla de "Eventos proféticos", p. 205) y es la contraparte estructural de las siete iglesias que presentó el Apocalipsis. Los dos relatos comparten varios temas en común: La Nueva Jerusalén (Apoc. 21:10), el resplandor de Dios (Apoc. 21:23; comparar con 1:16), el nombre de Dios inscrito sobre su pueblo (Apoc. 22:4; comparar con 3:12), el árbol de la vida (Apoc. 22:2; comparar con 2:7) y el libro de la vida (Apoc. 21:27; comparar con 3:5). Ambos relatos pronuncian una bendición sobre "el que venciere" (Apoc. 21:7; comparar con 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21), y llaman a Dios "el principio y el fin", el "Alfa y la Omega" (Apoc. 21:6; comparar con 1:17; 2:8). Los dos relatos están entre los pocos del Apocalipsis en los que oímos la voz de Dios directamente (Apoc. 21:3; comparar con 1:10).

Por otra parte, una alusión a la presencia de Dios precede a ambos relatos. El relato de las siete iglesias tiene al Hijo del Hombre que camina entre los candelabros de la tierra (Apoc. 1:13). Ahora, el profeta ve un cielo nuevo y una tierra nueva, y la Santa Ciudad descender de Dios (Apoc. 21:1, 2). Y escucha una voz fuerte desde el Trono (vers. 3). Aquí, entonces, en el contexto de la Nueva Jerusalén, vemos que Dios mismo habita entre el pueblo de la tierra (Apoc. 21:1-8).

Nuevamente, un marco litúrgico introduce la visión. La fiesta de la Pésaj, la primera del calendario judío, precedía a las siete iglesias. En forma similar, la Nueva Jerusalén evoca al Sucot, la Fiesta de los Tabernáculos, la última del calendario judío.

EVENTOS PROFÉTICOS



El Apocalipsis emplea un lenguaje similar al utilizado en el contexto del Sucot, la Fiesta de los Tabernáculos, y así asocia a la Nueva Jerusalén con la fiesta. Un pasaje clave, en este aspecto, es: "Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará [o morará] con ellos como su Dios" (Apoc. 21:3).

La palabra "morada", o "tabernáculo", se traduce de la palabra griega *skene*. La palabra griega se hace eco de la palabra hebrea *shekinah*, la señal física de la presencia de Dios entre su pueblo (Éxo. 40:34-38). Además, la palabra *shekinah* deriva de la misma raíz que el verbo hebreo *shakan* (morar), traducida por el griego *skenoun* (morar, extender la tienda).[1] Ese contexto sugiere que Apocalipsis 21:3 está enfatizando que Dios realmente estará con la humanidad.

La Nueva Jerusalén será la presencia real de Dios y no simplemente un símbolo de esa presencia, como era en el caso del Templo. Luego, el texto es más explícito incluso: "Y no vi en ella templo; porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero" (Apoc. 21:22). Aquí está la principal diferencia entre la Nueva Jerusalén y la antigua. En la nueva ciudad, la presencia literal de Dios reemplaza al Templo, que había funcionado como símbolo de su morada. El libro de Ezequiel sigue el mismo modelo, concluyendo de igual modo con la presencia de Dios en la ciudad: "Y desde aquel día el nombre de la ciudad será: AQUÍ HABITA EL SEÑOR" (Eze. 48:35, NVI).

Dios finalmente está aquí. La verdadera comunión al fin es posible entre él y su pueblo. El Apocalipsis expresa esto en el lenguaje del pacto: "[...] ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (Apoc. 21:3). "[...] yo seré su Dios, y él será mi hijo" (Apoc. 21:7).[2] Es uno de los temas predilectos de Cantares: "Mi amado es mío, y yo suya [...]" (Cant. 2:16; comparar con 6:3; 7:10).

Tanto la metáfora conyugal como la del padre dan testimonio de

la proximidad de un Dios con quien finalmente es posible tener una relación directa y recíproca sin los problemas de la distancia, el pecado y el error, y sin la intervención de un sacerdote o de un ritual. Lo que Dios tuvo que rehusarle a Moisés (Éxo. 33:20-23) ahora se vuelve algo de todos los días: "[...] verán su rostro [...]" (Apoc. 22:4).

Dios estará allí –físicamente presente– como el hombre o la mujer con el o la que vivimos, con quien conversamos, nos reímos, comemos y pensamos. Es una nueva experiencia que no podemos expresar ni en palabras ni en pensamiento. Pero magnifica infinitamente la de la Fiesta de los Tabernáculos, a la que le debe su nombre (*Sucot*, tabernáculos), o las viviendas provisorias de ramas y enredaderas que el pueblo construía para la celebración. La costumbre conmemoraba las andanzas de Israel en el desierto y la construcción del Santuario, la *sukkah* de Dios, un símbolo de la presencia de Dios entre su pueblo: "Y harán un santuario para mí, y habitaré *[shakan]* en medio de ellos" (Éxo. 25:8).

En la tradición judía, la *sukkah*, al igual que el Santuario, simbolizaba la *shekinah*.[3] Los Salmos leídos en la *sukkah* dan testimonio del simbolismo: todos hablan de su presencia protectora (Sal. 23; 27; 36; 57; 63; 91). Además, la frágil naturaleza de la *sukkah* nos recuerda la precariedad de las ciudades del mundo mientras que afianza la añoranza del Reino celestial. Las ramas del techo siempre deben conservar espacios abiertos, para poder ver los cielos a través de los agujeros. Es significativo que las lecturas litúrgicas de la Fiesta de los Tabernáculos cubran el libro del Eclesiastés, donde todo –nuestra vida, nuestros hechos, nuestras moradas– es vanidad (ver especialmente Ecl. 2:4 y sig.). Encontramos la misma lección de esperanza inscrita en el otro nombre de la fiesta –la "Fiesta de la Cosecha" (Éxo. 23:16; 34:22)–, porque también marcaba el fin de la cosecha.

En el Apocalipsis, la alusión a la Fiesta de los Tabernáculos es particularmente apropiada. Después del Kippur (Apoc. 11:19), la cosecha del grano y de las uvas (Apoc. 14:14-20; 16:17, 18), el rito de Azazel (Apoc. 20:2, 3) y la purificación del mal del campamento (Apoc. 20:7-15); después de estas cosas sigue la gran re-

unión del pueblo de Dios de los cuatro ángulos de la tierra. Vemos la universalidad de la asamblea insinuada en la expresión general "el tabernáculo de Dios con los hombres" (Apoc. 21:3). El profeta Zacarías ya había predicho los reflejos mesiánicos de la Fiesta de los Tabernáculos: "Y todos los que sobrevivieren de las naciones que vinieron contra Jerusalén, subirán de año en año para adorar al Rey, a Jehová de los ejércitos, y a celebrar la fiesta de los tabernáculos" (Zac. 14:16). El profeta del Apocalipsis utiliza un lenguaje semejante: "[...] las naciones que hubieren sido salvas andarán a la luz de ella; y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella" (Apoc. 21:24).

La sed de Dios que tiene la humanidad finalmente es saciada: "[...] Al que tuviere sed, yo le daré gratuitamente de la fuente del agua de la vida" (Apoc. 21:6; comparar con 22:1). La imagen también aparece en el contexto de la Fiesta de los Tabernáculos. En esa ocasión, era costumbre que el sacerdote sacara agua del estanque de Siloé con un cántaro de oro durante los rituales matutinos y vespertinos de los sacrificios diarios. El pueblo saludaba su regreso cantando: "Sacaréis con gozo aguas de las fuentes de la salvación" (Isa. 12:3).[4] Era la costumbre a la que Yeshua hizo alusión durante la Fiesta de los Tabernáculos, cuando dijo: "[...] Si alguno tiene sed, venga a mí y beba" (Juan 7:37).

Una Nueva Jerusalén

El Apocalipsis da el cumplimiento de todas las esperanzas, la respuesta a todos los anhelos del mundo, la saciedad de todos los sedientos (Apoc. 21:6), el descenso de la Ciudad de Dios, como punto final: "Hecho está" (vers. 6). Y, por cierto, el nombre de la ciudad –Jerusalén– está cargado de significado. Ante todo, es la ciudad de la paz, según lo connota su antiguo nombre de "Salem". Es la ciudad de Melquisedec, el rey de justicia que apoyó a Abraham en sus campañas militares (Gén. 14:18; comparar con Heb. 7:1). La ciudad de Jerusalén, además, estaba construida sobre el monte Moriah (2 Crón. 3:1), de modo que aludía al sacrificio de Isaac (Gén. 22:1-

18).[5] Jerusalén también era el lugar en el que Dios detuvo la espada mortal que estuvo a punto de diezmar al pueblo de Israel (1 Crón. 21:14-16). David la conquistó y la convirtió en la primera capital de Israel (1 Crón. 11:1-9), luego guardó el Arca del Pacto dentro de sus muros (2 Sam. 6:12-23). Pero, la memoria colectiva de Israel primeramente asocia a Jerusalén con el Templo. Jerusalén es un lugar de oración y de adoración (Sal. 48:2; 122:1). La ciudad también es la antítesis de Babilonia, y el símbolo del regreso del exilio y del fin de la opresión. Es la ciudad que incita la nostalgia: el pueblo de Dios no se puede olvidar de Jerusalén (Sal. 137).

A través de estos recuerdos, el pueblo de Israel llegó a identificar a Jerusalén con la presencia de Dios. La ciudad significaba el lugar de la morada de Dios en el cielo, el lugar donde los santos podían cobijarse resplandecientes en la gloria inconcebible de Dios (Sal. 48:1-3).

El profeta Daniel también se imaginó la Jerusalén celestial. Más allá de los reinos terrenales que finalmente desaparecen sin dejar rastros (Dan. 2:35), el profeta ve "un reino que no será jamás destruido" (vers. 44), con forma de monte (vers. 35, 45), el símbolo tradicional de Sion, o Jerusalén.[6]

En el espíritu de la tradición bíblica, la tradición judía afirma la realidad de la "Jerusalén de lo alto" *(Yerushalayim shel Maalah)*, que existía incluso antes de la creación del mundo,[7] y que inspiró a los poetas del amor.[8] La literatura apocalíptica judía considera que la Jerusalén celestial y su Templo descienden a las ciudades del mundo, "porque ninguna obra humana puede compararse con el lugar de la morada del Altísimo".[9] Según el rabino cabalístico Bahya b. Asher, la forma plural de la palabra hebrea de Jerusalén *(Yerushalayim)* alude a la existencia de dos Jerusalén, una en la tierra y la otra en el cielo.

Sin embargo, la Jerusalén del pasado no se compara en nada con la Nueva Jerusalén. Nada es lo mismo. Las primeras palabras de Apocalipsis 21 ya describen a la Nueva Jerusalén en términos de creación: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer

cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más" (Apoc. 21:1). El texto paralelo de Isaías hace una referencia explícita a la Creación: "Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra [...]. Mas os gozaréis y os alegraréis para siempre en las cosas que yo he creado; porque he aquí que yo traigo a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo" (Isa. 65:17, 18).

La Tierra Nueva será radicalmente diferente. El "mar" ya no existe más (Apoc. 21:1), la primera característica de este nuevo universo. El "mar", en el modo de pensar hebreo, tiene una connotación negativa, que representa el vacío y las tinieblas (Gén. 1:2; Sal. 18:1-16; Job 26:10), la muerte y la "inexistencia"[10] (Eze. 26:19-21; Jon. 2:6; Hab. 3:10) y el mal (Isa. 27:1; 51:9, 10). La Escritura también asocia el "mar" con Babilonia (Apoc. 13:1) y, en el Apocalipsis, con los orígenes de la bestia (Apoc. 13:1).[11]

La palabra griega *neos*, que califica a Jerusalén, significa radicalmente y "totalmente otra".[12] Dios le da, a la Nueva Jerusalén, una nueva configuración y la baja a la tierra desde los cielos (Apoc. 21:2; comparar con Apoc. 3:12). No es la Jerusalén de la Guerra de los Siete Días, ni tampoco la de la Mezquita de Omar, del Muro de los Lamentos, ni la del Santo Sepulcro. La Nueva Jerusalén es más que una nueva capa de pintura o alguna nueva obra vial. El cambio es radical y afecta a todo: "[...] yo hago nuevas todas las cosas [...]" (Apoc. 21:5).

En el ámbito personal, la Jerusalén de lo alto significa ante todo gran consolación. Es la primera verdad que infiere el Apocalipsis: "Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos" (vers. 4). Las lágrimas aquí no involucran la masacre de Gog y Magog ni la memoria de los que desaparecen para siempre. El contexto sugiere que "toda lágrima" representa las heridas del pasado. Al igual que la muerte y el sufrimiento, las lágrimas ya no existirán más.

El sufrimiento humano ciertamente es el resentimiento más antiguo y serio contra Dios, el Dios que permanece en silencio frente al sufrimiento. ¿Dónde estaba Dios durante los tiempos de dolor y opresión? Las lágrimas de la niñita torturada por los soldados

pasaron desapercibidas, pero ahora Dios las enjuga con su propia mano. No emite palabras, no ofrece explicaciones; solo un gesto, acompañado por la promesa de que no ha de haber más lágrimas. Es la consolación final, la única respuesta posible al problema del sufrimiento.

Por consiguiente, todo se reduce a Dios. Por eso, el profeta pospone la descripción del esplendor de la Nueva Jerusalén hasta después en nuestro pasaje. Por primera vez en el Apocalipsis, la visión del profeta no sigue una secuencia cronológica, sino que se centra en una entidad particular: la Jerusalén dorada. Aquí está el destino final de la humanidad. No obstante, la descripción de la ciudad avanza de lo general a lo particular. El profeta describe la ciudad a medida que se acerca a él desde los cielos.[13] La visión se divide en dos panoramas, cada uno presentado por una fórmula: "[el ángel] me mostró" (Apoc. 21:10; 22:1).

Como avanza de la periferia hasta el centro, sucesivamente devela siete maravillas. El primer panorama (Apoc. 21:10-27) presenta (1) la ciudad como un todo que brilla como cristal, con (2) sus puertas y muros de piedras preciosas y (3) la plaza principal de oro. El segundo panorama (Apoc. 22:1-5) revela el centro de la plaza con (4) el río del agua de la vida, (5) el árbol de la vida, (6) el Trono de Dios y, finalmente, (7) al mismo Señor Dios.

Ciudad de luz

La Nueva Jerusalén es un ambiente nuevo y perfecto, que inspira confianza, admiración y placer. "Un muro grande y alto" la protege bien (Apoc. 21:12). Cada lado de la ciudad (vers. 16) mide 12.000 estadios (más de dos mil kilómetros). El muro (vers. 17) se extiende 144 codos a lo ancho (unos 6 kilómetros) y descansa sobre 12 cimientos (vers. 14). Toda la ciudad está construida sobre la base del número 12, el número de las tribus de Israel, cuyos nombres están escritos en las puertas (Apoc. 21:12; comparar con 7:4-8, en donde 12 x 12.000 salvados = 144.000), al igual que el de los apóstoles, cuyos nombres están grabados sobre los cimientos de la ciudad (Apoc. 21:14).

Dios ha diseñado la ciudad teniendo en cuenta a sus habitantes. No podría ser más adecuada. El arquitecto es el mismo Creador, perfectamente interiorizado de las necesidades y los deseos de sus criaturas. Las 12 puertas se abren hacia los 4 puntos cardinales (vers. 13, 25), lo que da testimonio de un espíritu de receptividad y de confianza entre los habitantes de la Nueva Jerusalén.

Las puertas y cada cimiento consisten en una piedra diferente (vers. 19-21). Cada piedra contribuye a un aspecto de la ciudad, lo que insinúa que no hay ninguna competencia o favoritismo. La paz y la confianza ahora caracterizan todas las relaciones humanas. Es significativo que las tres listas de los malhechores excluidos de la ciudad culminen con la categoría de mentirosos (Apoc. 21:8, 27; 22:15).

Pero el arquitecto no limita el alcance de su obra solo a las necesidades prácticas. La ciudad, además, es hermosa, "dispuesta como una esposa" (Apoc. 21:2). El verbo griego *cosme* (la fuente de nuestra palabra "cosméticos") presenta el carácter estético de la ciudad. Ya notamos sus proporciones armoniosas y simétricas: "la longitud, la altura y la anchura de ella son iguales" (vers. 16). La ciudad forma el cubo perfecto, como el Lugar Santísimo del antiguo Templo (1 Rey. 6:20). Al igual que el candelabro, el Lugar Santísimo evoca la Nueva Jerusalén esperada por la humanidad. La conexión de nuevo da testimonio de la relación entre el acto humano de la adoración y el Reino de Dios, porque la religión adquiere significado solamente a la luz del Reino de Dios.

También notamos los materiales valiosos utilizados en la construcción de la ciudad. La ciudad consta de oro puro y piedras preciosas (Apoc. 21:18-21). Su diversidad está enfatizada solo por lo que los une: la brillante presencia de Dios, "porque la gloria de Dios la ilumina" (vers. 23). La ciudad se yergue como un templo dorado con murallas de cristales de colores, que reflejan la luz en una colección de ricos tonos y colores.

Ciudad de vida

La Nueva Jerusalén también trae consigo nueva vida. Nos re-

cuerda al jardín del Edén (Gén. 2; 3), con su exuberante vegetación, sus aguas cristalinas y particularmente el "árbol de la vida" (comparar con Apoc. 2:7). "Después me mostró un río limpio de agua de vida, resplandeciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de la calle de la ciudad, y a uno y otro lado del río, estaba el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto; y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones" (Apoc. 22:1, 2).

El profeta Ezequiel ya había predicho un jardín tan maravilloso, con ríos y árboles milagrosos: "Y junto al río, en la ribera, a uno y otro lado, crecerá toda clase de árboles frutales; sus hojas nunca caerán, ni faltará su fruto. A su tiempo madurará, porque sus aguas salen del santuario; y su fruto será para comer, y su hoja para medicina" (Eze. 47:12).

El simbolismo del árbol impregna la Biblia[14] y está presente de diferentes formas en todas las civilizaciones del antiguo Medio Oriente. En todos los casos, el árbol simbolizaba la vida, un concepto que apareció por primera vez en el jardín del Edén. El hombre y la mujer vivían de su fruto. La muerte los amenazó en cuanto perdieron acceso a él (Gén. 3:22).

El árbol de la Nueva Jerusalén es completamente beneficioso. Tanto sus frutos como sus hojas tienen un propósito. Nuestro pasaje no tiene mucho que decir acerca de la naturaleza del fruto, salvo que madura durante todo el año, sustentando la vida biológica de los habitantes de la ciudad. Por otro lado, las hojas mantienen la "sanidad de las naciones". El texto no se está refiriendo a los remedios basados en hierbas o a otras formas de tratamiento médico por medio de las plantas. La desaparición de la muerte implica la ausencia de cualquier germen maligno u otras enfermedades. El contexto, más bien, sugiere una interpretación diferente.

Los versículos precedentes asocian a las "naciones" con la gloria, o el resplandor, de Dios. "La ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen en ella; porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera. Y las naciones que hubieren sido salvas

andarán a la luz de ella; y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella" (Apoc. 21:23, 24; comparar con 21:26). La "sanidad de las naciones", por lo tanto, involucra la instrucción de las naciones por parte de Dios mismo. Es uno de los milagros de la Nueva Jerusalén, admirada por los profetas e inscrita en el corazón de la Fiesta de los Tabernáculos: "Y todos los que sobrevivieren de las naciones que vinieron contra Jerusalén, subirán de año en año para adorar al Rey, a Jehová de los ejércitos, y a celebrar la fiesta de los tabernáculos" (Zac. 14:16).

Las naciones *(goyim)*, tradicionalmente excluidas del Pacto e ignorantes de las leyes y de la verdad de Dios, ahora participan de su adoración. Isaías 60:1 al 19 presenta una variación sobre el mismo tema: "Levántate, resplandece; porque ha venido tu luz [...]. Sobre ti amanecerá Jehová, y sobre ti será vista su gloria. *Y andarán las naciones a tu luz* [...]. El sol nunca más te servirá de luz para el día, ni el resplandor de la luna te alumbrará, sino que Jehová te será por luz perpetua, y el Dios tuyo por tu gloria" (el énfasis es del autor).

En la Nueva Jerusalén, Dios "sanará" a las naciones en el sentido de que él las iluminará y las cuidará.[15] Este matiz se confirma con la estructura de nuestro texto, en el que la primera parte de nuestro pasaje, ABC (Apoc. 22:1-3a) es paralela a la segunda parte, A'B'C' (Apoc. 22:3b-5). La "sanidad de las naciones", en B, corresponde a los "siervos" que sirven a Dios y son iluminados por él, en B'.

A//A' ✦ "El trono de Dios y del Cordero", del que fluye el río de la vida para irrigar los árboles de la vida (A, Apoc. 22:1, 2a), corresponde a

✦ "el trono de Dios y del Cordero" en la ciudad (A', Apoc. 22:3b).

B//B' ✦ El "árbol" cosechado cada mes y "las hojas [...] para la sanidad de las naciones" (B, Apoc. 22:2b), corresponden a

✦ los "siervos" que servirán a Dios y verán el rostro de quien "los iluminará" (B', Apoc. 22:3c-5b).

C//C' ✦ "No habrá más maldición" (C, Apoc. 22:3a), que hace referencia a la maldición de Génesis 3:14, que le deniega a la humanidad el árbol de la vida, corresponde a

✦ "reinarán por los siglos de los siglos" (C', Apoc. 22:5c).

El paralelismo entre B y B', entonces, relaciona la luz con la vida, conceptos asociados en el pensamiento bíblico.[16] Así, el autor del Evangelio de Juan habla de Yeshua como la "vida, y la vida era la luz de los hombres" (Juan 1:4). De igual modo, Yeshua les promete a sus discípulos que "el que [lo] sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Juan 8:12).

La superposición de las dos imágenes –el árbol de la vida con sus hojas y la luz de Dios, que ilumina– dilucida el simbolismo del candelabro de siete brazos, la famosa *menorá* del antiguo Templo. Con forma de árbol con sus ramas de luz, el candelabro era una señal de la esperanza.[17] Al ser un recordativo simbólico del jardín del Edén con el árbol de la vida y la luz, enciende en los corazones del pueblo de Israel un anhelo por el Paraíso perdido.

La vida dada por los frutos y las hojas del árbol es plena y completa. El árbol de la vida alimenta tanto el cuerpo como el alma. Un enfoque de la vida tan integral es típico del pensamiento hebreo. Considera que la vida espiritual y la biológica son idénticas. El hebreo emplea la misma palabra, *ruah*, para el aliento de vida fisiológico (Gén. 6:17; 7:15) y para el *psuchê*, el alma, o la dimensión espiritual (Núm. 27:18; Isa. 63:10, 11). El *ruah* que permite que los seres humanos respiren y les da vida procede de Dios: es el *ruah*, o el Espíritu de Dios. El salmista identifica detenidamente a los dos *ruahs*: "Escondes tu rostro, se turban; les quitas el hálito [ruah], dejan de ser, y vuelven al polvo. Envías tu Espíritu [ruah], son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal. 104:29, 30).

En otras palabras, los seres humanos existen solo en la medida en que están en una relación con Dios. La dimensión religiosa no se limita al ámbito de las necesidades espirituales; es una necesidad

biológica, una verdad proclamada desde las primeras páginas de la Biblia. Dios creó al ser humano, soplándole vida. Por lo tanto, cada ser humano es biológicamente dependiente de Dios. Cuando la humanidad se aísla de Dios, muere (Gén. 2:17; comparar con 3:17, 19). Ahora, los últimos pasajes de la Biblia proclaman la misma verdad. La vida espiritual y la física están entretejidas.

La Nueva Jerusalén no es el paraíso de almas incorpóreas y de seres etéreos, ni tampoco es el paraíso musulmán de placer sensual. La vida es total. Los sentidos están inmersos en las experiencias del tacto, el olfato, el gusto y la belleza. Los redimidos ya no experimentan más fatiga, indignación ni sufrimiento. El cuerpo nunca ha sido tan fuerte. Pero el intelecto también es revitalizado. Los pensamientos son más profundos y los misterios de la vida se vuelven más claros para la percepción. Los salvados asimilan y entienden más fácilmente la Palabra de Dios. Las facultades espirituales y mentales nunca han sido tan agudas. Reviven la memoria, la inteligencia y la pasión por el aprendizaje.

Pero, por ahora, sobrevivimos en un mundo de lucha y sufrimiento. La belleza debe compartir la realidad con la desdicha, las puertas de los palacios cobijan a los mendigos, las mentiras corrompen la verdad y el olor a muerte penetra toda la vida. Es un mundo que clama por un cambio, que clama por la venida de Dios.

Referencias

[1] Comparar con comentarios sobre Apoc. 7:15.

[2] Comparar con Ose. 2:23; Zac. 13:9.

[3] Talmud Babilónico, *Sukkah* 116a-b.

[4] Mishná, *Sukkah* 5. 1.

[5] La Midrash encuentra dentro del nombre de Jerusalén alusiones a Melquisedec y al sacrificio de Isaac: Jeru, de la misma raíz que Moriah, alude al sacrificio de Isaac; y Salem señala a Melquisedec (Midrash Rabbah, *Genesis* 56. 16).

[6] Sal. 24:3; Isa. 2:3; Zac. 8:3; Isa. 27:13; comparar con Dan. 9:20; 11:45, etc.

[7] *Midrash on the Psalms*, Psalm 122, section 4; *Midrash Tanhuma*, ed. Salomon Buber (1885), Numbers, pp. 34, 35.

[8] Talmud Babilónico, *Taanith* 5a; *Tanhuma, Pekudei*, 1.

[9] 4 Ezra (2 Esdras) 10:54; 7:26; 1 Enoc 90:28, 29.

[10] La expresión es tomada de Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (Londres: 1926-1940), ts. 1-2, p. 464; comparar con Reymond, *L'Eau sacée*, p. 213: "El Antiguo Testamento a menudo identifica al océano con la muerte [...] un lugar sin retorno [...] un lugar donde no hay comunión, ni con los seres humanos ni con Dios".

[11] Ver Doukhan, *The Genesis Creation Story*, p. 70 y sig.

[12] Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, pp. 447-450.

[13] Ver Roberto Badenas, "New Jerusalem–The Holy City", en *Simposium on Revelation–Book 2*, ed. Frank B. Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992), t. 7, p. 246.

[14] Sal. 1:3; Isa. 65:22; comparar con Lev. 26:4; Juec. 9:8-13.

[15] El griego original *therapeia* y el verbo relacionado *therapeuo* (comparar con nuestra palabra "terapia") también contienen el mismo sentido. Ambas palabras pueden implicar las ideas de "cuidar [algo o a alguien]" o de "servir [a algo o a alguien]" (ver Hech. 17:25; Luc. 12:42, etc.). Por consiguiente, en la Septuaginta estas palabras y sus afines traducen la raíz hebrea *'bd*, que involucra las ideas de servicio o de un siervo (ver Gén. 45:16; Isa. 5:2, etc.).

[16] Job 3:20; 33:30; Sal. 49:19; 56:13; etc.

[17] Ver Carol L. Meyers, *The Tabernacle Menorah*, American Schools of Oriental Research Dissertation Series (Misoula, Mont.: 1976), N° 2, p. 118 y sig.

CONCLUSIÓN

"VENGO"

(APOCALIPSIS 22:6-21)

Desde los cielos, la visión ahora nos transporta a la tierra. Las últimas palabras proféticas del libro se hacen eco de las primeras. Este método retórico *(inclusio)* es muy antiguo. La poesía hebrea lo utilizaba a menudo[1] e incluso la literatura clásica bajo la pluma de Platón.[2] Además, aparece en los escritos de Flavio Josefo[3] y en los rabinos del siglo III.[4] El autor emplea *inclusio* para indicar, en la introducción y en la conclusión, la verdad fundamental que ha inspirado y dirigido todo lo escrito.

La conclusión del Apocalipsis corresponde a la introducción en una cantidad común de expresiones y temas.[5] Pero, el eco más importante entre ellos es la venida del Señor:

Introducción	**Conclusión**
"Del que [...] ha de venir" (Apoc. 1:4)	"¡He aquí, vengo pronto!" (Apoc. 22:7)
"He aquí que viene" (Apoc. 1:7)	"He aquí yo vengo pronto" (Apoc. 22:12)
"El Señor [...] que ha de venir" (Apoc. 1:8)	"El Espíritu y la Esposa dicen: Ven" (Apoc. 22:17)
"En el día del Señor" (Apoc. 1:10)	"Ciertamente vengo en breve" (Apoc. 22:20)
	"Amén; sí, ven, Señor Jesús" (Apoc. 22:20)

No obstante, notemos una diferencia interesante en el lenguaje. La introducción enfatiza el regreso de Cristo en tercera persona: "ha de venir". La conclusión repite la Venida en primera persona:

"vengo". El contraste gramatical sugiere que la Segunda Venida ahora se ha vuelto personal y directa. Ya no es más un mero testimonio externo acerca del evento. Ahora, el que viene –el sujeto del evento– habla de su venida. Y esto afecta el tono del último mensaje.

Hasta ahora, el discurso apocalíptico ha estado lleno de imágenes, símbolos y visiones fantásticas, que nos transportan más allá de la realidad física inmediata. Ahora, en la conclusión, de repente se vuelve personal e insistente cuando entra en nuestra realidad actual. "Vengo", la palabra clave del pasaje, aparece siete veces como estribillo. Concentra el mensaje central del Apocalipsis. La lección que escuchamos al comienzo del libro es la misma que oímos al final del libro y, por lo tanto, la única que deberíamos retener al regresar a nuestra rutina diaria, a nuestras preocupaciones y pesares:

"¡He aquí, vengo pronto!" (Apoc. 22:7)
"He aquí yo vengo pronto" (vers. 12)
"Ven" (vers. 17a)
"Ven" (vers. 17b)
"Y el que tiene sed, venga" (vers. 17c)
"Ciertamente vengo en breve" (vers. 20a)
"Amén; sí, ven, Señor Jesús" (vers. 20b)

Y si seguimos de cerca este sendero trazado por esta palabra clave, descubrimos un movimiento pendular entre las esferas divina y humana, que sugiere una relación recíproca. Al grito del Cielo que comienza la serie de "vengo" y que suena dos veces como una promesa –"¡He aquí, vengo pronto!" (vers. 7, 12)–, responde dos veces el llamado de la tierra, "Ven"... "Ven" (vers. 17). Los cielos, entonces, tranquilizan a la tierra –"Ciertamente vengo en breve" (vers. 20a)– y la oración humana responde: "Amén; sí, ven, Señor Jesús" (vers. 20b).

Las voces entrelazadas nos enseñan una lección importante.

1. La promesa divina siempre está antes que el deseo humano de Dios. Los seres humanos no inician el deseo de encontrarse con Dios, ni inauguran la oración. Dios ha hablado primero, y por eso creemos en él. La fe no descansa en la subjetividad humana, sino en

la palabra divina, que existía antes de la humanidad.

2. Por otro lado, Dios tranquiliza a los que lo invocan. Su dicho "Ciertamente vengo en breve" fortalece la fe de quienes esperan en él. Ya debemos creer en Dios y vivir de acuerdo con su voluntad para realmente anhelar su regreso.

3. Finalmente, los que oran por el regreso ya creen en él. La oración surge de una convicción, no de datos teológicos ni históricos. Los que creen en la venida de Dios son los que oran por ella.

La oración que cierra el Apocalipsis contiene a todas las demás que han pasado antes; es la oración por excelencia: "Venga tu reino" (comparar con Mat. 6:10; Luc. 11:2). Constituye tanto una respuesta como una súplica. El cristianismo se reduce a estas palabras. Dado que estamos acostumbrados a orar por la felicidad y el éxito, la oración a menudo ha adquirido el carácter de la fórmula mágica para nuestros deseos y caprichos. Sin embargo, esta última oración no es una bendición por el pan de cada día ni para nuestra obra en esta vida. Más bien, es una súplica desesperada de un cambio. Clamamos "Ven" en respuesta al "Vengo en breve", no porque queramos una vida mejor, sino porque desesperadamente buscamos *otra* vida: la vida prometida por Dios.

Esta oración es tan importante que los primeros cristianos la convirtieron en un saludo: *¡Marana tha!* "Ven, Señor" (comparar con 1 Cor. 16:22). Las palabras de cierre del Apocalipsis, *Amen Marana tha*, marcaban el final de cada servicio eucarístico. Lo sabemos a través del testimonio de la Didache,[6] uno de los documentos cristianos más antiguos, que precede incluso al Apocalipsis en composición. Yohanan deliberadamente trató de colocar su libro en el contexto litúrgico[7] de la Santa Cena, que conmemoraba la "muerte del Señor [...] hasta que él venga" (1 Cor. 11:26).

Pero la oración y los ritos no son las únicas respuestas a la promesa de lo Alto. En medio de los últimos cinco "ven" –entretejidos con el "Ven" del Espíritu y de la iglesia, que piden la aparición de Dios (Apoc. 22:17)–, resuena un "ven" de naturaleza distinta: "El que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gra-

tuitamente" (vers. 17).

La venida de Dios y el deseo de su pueblo de que él regrese no son acontecimientos futuros solamente. El agua que sacia la sed es accesible para nosotros en esta vida presente, y es más que el cumplimiento futuro de la promesa de salvación y de vida eterna (Apoc. 21:6). El verbo está en presente y coloca la experiencia en nuestra situación actual.

Las Escrituras hebreas generalmente asocian "el agua de la vida" con YHWH y la aplican a nuestra existencia actual. "Porque contigo está el manantial de la vida [...]" (Sal. 36:9). Jeremías 2:13 y 17:13 también asocian los conceptos.

En el Nuevo Testamento, Yeshua une la misma imagen consigo cuando ofrece, a la mujer samaritana, "agua viva" (Juan 4:10-15) y congrega a la multitud del Templo para beber de él (Juan 7:37, 38). Yohanan explica que el agua simboliza el "Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él" (vers. 39).

De modo similar, para los antiguos rabinos y los judíos de Qumran, beber del agua viva representa la vida religiosa guiada según los principios orientadores de la Torá.[8] En todos estos casos, esa agua puede saciar nuestra sed en esta tierra, en nuestra experiencia actual.

En otras palabras, el pueblo de Dios ya degusta el agua de vida de la Nueva Jerusalén aquí y ahora. El "Ven" de Dios implica el "Ven y bebe". La religión de la esperanza no es pasiva, no puede ser diluida en alguna utopía futurista. Dios nos ofrece el "agua de la vida" hoy (Apoc. 22:17). Este milagro no tiene nada que ver con las fórmulas mágicas o los genios tecnológicos. Beber del agua de la vida sencillamente significa vivir con Dios. El Dios de la vida –el Dios eterno al que conoceremos cara a cara en la Nueva Jerusalén– nos satisface en esta existencia.

Los milagros ya salpican nuestro viaje sobre la tierra. Experimentamos al Dios invisible en la vida diaria por medio de respuestas precisas y directas a nuestras oraciones, y en el gozo que hallamos en nuestros corazones. Cada uno de nosotros puede sentir

su protección, su conducción y su consuelo, incluso en las profundidades de la desesperación y la soledad, cuando tenemos la profunda convicción y la intuición de su presencia.

Pero Dios no da esta agua espiritual en forma arbitraria. Debemos experimentar sed, y debemos "venir"; debemos desear el agua. La vida con Dios no consiste solamente en la gracia, los milagros, las emociones y el consuelo. Un intenso deseo de cambio y la voluntad para la acción también son parte de la experiencia religiosa. El encuentro con Dios requiere nuestra participación. Y su presencia nunca puede agotarse. Debemos desearla constantemente. Nuestra sed debe permanecer insaciable. Paradójicamente, la misma presencia que supuestamente satisface nuestra sed, en realidad, la intensificará. Los hombres y las mujeres tienen un papel que desempeñar en su encuentro con Dios. Muchos cristianos han malinterpretado esta dimensión y han reducido la religión a un dogma o a un buen sentimiento.

La religión del Apocalipsis comprende tanto la "venida" de Dios como la "venida" de la humanidad. La esperanza del Dios que viene impregna los anhelos de los creyentes, su ética, sus elecciones y su existencia. A causa del don del "agua de la vida", el regreso de Dios es real e histórico; ya fluye en la existencia de los que beben de ella.

No alcanza con simplemente leer el Apocalipsis; debemos "beber" sus palabras y atesorar su mensaje. Esto es lo que Yeshua quiso decir cuando declaró: "Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro" (vers. 7). El ángel repite esta lección cuando habla de "los que guardan las palabras de este libro" (vers. 9), y el autor se hace eco de esto en la conclusión del libro, en la forma de una advertencia y una maldición: "Yo testifico a todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro: Si alguno añadiere a estas cosas, Dios traerá sobre él las plagas que están escritas en este libro. Y si alguno quitare de las palabras del libro de esta profecía, Dios quitará su parte del libro de la vida, y de la santa ciudad y de las cosas que están escritas en este libro" (vers. 18, 19).

El Apocalipsis no tiene en mente al escriba cuya función es pre-

servar la integridad del texto. Yohanan se dirige a "todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro" (vers. 18); todo el que lee el Apocalipsis. El libro de Deuteronomio utiliza el mismo lenguaje y tiene la misma intención: "No añadiréis a la palabra que yo os mando, ni disminuiréis de ella, para que guardéis los mandamientos de Jehová vuestro Dios que yo os ordeno" (Deut. 4:2; comparar con 12:32).

Las similitudes entre los dos pasajes nos invitan a leer el Apocalipsis en forma muy similar a la que los israelitas leían el libro de Deuteronomio: como un pacto que implica cada aspecto de la existencia. "Guarda[r] las palabras de este libro" es plasmarlas en la carne de la existencia.

Primero debemos entender la palabra profética. Eso involucra a todos los exégetas y comentadores del Apocalipsis (incluyéndome a mí); en realidad, a todos los lectores del libro bíblico. El trabajo del auténtico exégeta requiere una mente crítica, pero también un corazón humilde. La voluntad de Dios y la piedad no son suficientes. Leer el Apocalipsis no es suficiente. Debemos leerlo de la forma correcta. El Apocalipsis repetidamente advierte en contra de las conjeturas subjetivas, personales y desenfrenadas. La maldición en contra de los que añaden o quitan se aplica a todas aquellas interpretaciones que no siguen la dirección del texto, sino que despegan en la dirección equivocada.

"Guardar" las palabras de este libro implica que hemos entendido su importancia en nuestra vida. Lo que está en juego en el Apocalipsis es demasiado importante para ser malentendido. La vida del lector debe responder a la visión. Es fácil volverse un tanto eufórico por el éxtasis de los "Amén" y los "Aleluya" que resuenan en todo el libro. O, enceguecidos por las visiones celestiales, es fácil quedarse en un nivel místico y olvidarse de la responsabilidad que tenemos, como seres humanos, de testificar del Reino venidero en nuestra propia vida.

El Apocalipsis exige una religión consecuente y bien equilibrada. La visión de la esperanza no borra la realidad actual. El libro da ambas perspectivas juntas, y deberíamos compararlas una con

la otra. La autenticidad y la verdad de la religión dependen de esa disciplina. Sin la profecía que sustenta la esperanza, la religión se reduce al relativismo, el humanismo y la subjetividad. Dios está ausente, lo que abre la puerta a la opresión y el abuso de una sociedad totalitaria. La verdad se convierte en un producto de una mayoría cuando trata de asimilar o de aniquilar a la minoría. Por otro lado, sin la rectificación de la realidad humana, la religión degenera en un delirio fanático –por no decir patológico–, como observamos en las víctimas de un Mesías complejo o en ciertas sectas apocalípticas.

Cuando este libro extraño y amenazador llega a su conclusión, de los cielos llega un último grito de advertencia. Dios tenía la intención de que las palabras del Apocalipsis saltaran de la página a la acción. Deberían impulsar a que Dios "venga" y a que los hombres y las mujeres "vengan" al Dios que viene. El libro termina con una perspectiva verdaderamente hebrea. No concluye con una palabra de sabiduría para hacernos pensar, o con un hermoso canto para hacernos soñar, o incluso con un mensaje espiritual para hacernos orar, sino que finaliza con un evento que nos hace esperar...

Referencias

[1] Ver, por ejemplo, Gén. 1:1; 2:4; Isa. 1:2; 66:22; Job 1; 2; 42:7-17; Ecl. 1:2; 12:8 y sig., etc.

[2] Platón *Laws* 4. 7.

[3] Josefo *Antiquieties* 8. 2. 2.

[4] Midrash Rabbah *Genesis* 31.

[5] Comparar Apoc. 22:6 con 1:1; 22:7, 18, 19 con 1:3; 22:16 con 1:4-6; 22:13 con 1:7, 8 y 1:9, 10, etc. Ver K. A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* (Ann Arbor, Mich.: 1976), p. 45.

[6] *Didache* 10. 6.

[7] Ver Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament, Second Series (París: 1981), t. 14, pp. 361, 362; comparar con O. Cullmann, *La foi et le culte de l'eglise primitive*, Bibliothèque théologique (Neuchâtel-París: 1963), pp. 111-115.

[8] Ver Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (Amsterdam: reimpresión 1968), pp. 149-169; comparar con *The Dead Sea Scrolls*, trad. Millar Burrows (Londres: 1956), pp. 353, 356.